JOSÉ BELUCI CAPORALINI

LO ESENCIAL DE SAN AGUSTÍN

TEXTOS DE MICHELE FEDERICO SCIACCA

MADRID, 28 DE AGOSTO DE 2006.

Í N D I C E

JOSÉ BELUCI CAPORALINI

LO ESENCIAL DE SAN AGUSTÍN

Coordenación, edición, selección de textos, traducción general, adaptación, comentarios, notas, reseña sinóptica, bibliografía y frases del Prof. Dr. José Beluci Caporalini, de la Universidad Estadual de Maringá, Instituto de Filosofía de la Archidiócesis de Maringá, IFAMA y de la Pontificia Universidad Católica de Paraná, Brasil.

Textos: Michele Federico Schiacca[1]

A los Frailes Agustinianos Recoletos, en particular los de Maringá, que viven y propagan el espíritu de san Agustín, con profunda gratitud;

A mi esposa Bernadete y a mi hija Ariella, promesa de grandes cosas venideras,

Dedico.

[1] Todos los textos son traducción del Coordinador, excepto el del *Enchiridion*, que es de Victorino Capánaga, *Augustinus*, XVI, 61-64, 1971, p. 377-386 y la nota 47, cuyo texto se encuentra en SCIACCA, Michele Federico, *Historia de la Filosofía*, p. 195-196, en la versión de Adolfo Muñoz Alonso; las frases de san Agustín, p. 46ss tampoco son del texto de Sciacca y se encuentran en el Site *Proverbia. net*; la Tabla Cronológica se encuentra en BROWN, Peter: *Agustín de Hipona*, p. 19; 78-79; 196-197; 296-297; 393.

Maringá, 2006.

PRESENTACIÓN

Con júbilo presentamos este libro, un bello trabajo del Dr. José Beluci Caporalini. Profesor con larga experiencia en la docencia sobre todo en el campo de la Historia de la Filosofía. Hombre de espíritu inquieto y siempre defensor de todo lo que signifique alimentar el gusto de los alumnos por el estudio de la filosofía. El nos presenta este primoroso trabajo, precisamente, en el contexto del Jubilo Agustiniano: **1650 Años del Nacimiento de San Agustín: 354-2004.**

El Dr. José ha sido el primer profesor del Aula San Agustín promovida por el IFAMA y el Seminario san Agustín, precisamente, en el día en que bendecíamos la piedra fundamental del Seminario san Agustín de Maringá. El Profesor José Beluci Caporalini ha sido quien colocó la primera piedra de esta Aula y de todo un movimiento que hay en Maringá hacia el estudio y la pesquisa del gran sabio san Agustín. En la presentación de la segunda Aula, comentaba yo a los alumnos que el Profesor Caporalini había echado las primeras semillas de este proyecto.

Aquella semilla se ha convertido en artículo, fruto del trabajo dedicado de este veterano, experiente profesor de Filosofía. Un trabajo estudado con detalle, presentado con una gran visión pedagógica. Alumnos y profesores que quieran aproximarse del vasto pensamiento de Agustín y del agustinismo van apreciar y disfrutar de este trabajo. Encontrarán, además de un conocimiento básico del pensamiento agustiniano, todo un caudal de posibilidades de profundizar en el tema.

Lo esencial de san Agustín abre un espacio de aprendizaje, de saber, de pedagogía y de zambullir en las aguas abundantes y ricas del pensamiento de Agustín conducidos por la magistral mano de Michele Federico Sciacca, llamado, con toda razón, poeta de la metafísica. Caporalini, en este libro, rescata para sus lectores la obra filosófica de uno de los grandes pensadores del siglo XX que ha contribuido, con una elegancia sin par y a partir de su experiencia personal de filósofo, al colocar el pensamiento filosófico agustiniano en los tiempos actuales no apenas en su debido lugar, sino enseñando su percuciente actualidad, sobre todo, en el campo de la espiritualidad e interioridad, de la metafísica teológica, y de la antropología inquieta hacia el trascendente.

El libro, en su parte central, ofrece una verdadera estructura aquitectónica del pensamiento agustiniano enriquecida por copiosas notas.

Creo que este libro, como quiere su autor "va servir de portal al pensamiento agustiniano y que va a llevar el lector a la fuente, o sea, a las mismas obras escritas por Agustín." (p. 3)

Confio en que este libro engendre nuevos arquitectos del pensamiento hacia la Verdad.

Espero que este trabajo contribuirá a formar hombres y mujeres del estilo de Agustín, filósofos y filósofas, como Federico Sciacca que define la filosofía como “la búsqueda de la verdad” (p. 11) en definitiva, personas apasionadas por la verdad y por el misterio del hombre que se encuentra “en el interior de su corazón donde habita la Verdad”. (*De vera religione,* 39,72)

Maringá, 13 de noviembre de 2004.

Fr. Sebastián Olalla del Rio, OAR.

LO ESENCIAL DE SAN AGUSTÍN

INTRODUCCIÓN

Deum et animam scire cupio. – Nihil ne plus? – Nihil omnino. (*Sol*. I 2,7; 32, 872); *Noverim me, noverim te* (*Sol*. II 1, 1; 32, 885); *Et animas nostras et Deum simul concorditer inquiramus (Sol.* I 12,20; 32, 880*); Cuius (philosophiae) duplex questio est: una de anima, altera de Deo. (De ordine* II, 18,47)

El interés por los temas metafísicos empezó a caer em descrédito y despretigio en la Historia de la Filosofía particularmente a partir de Kant (1724-1804). Con todo el hombre nunca ha logrado librarse de estos que son problemas capitales de su existencia: Dios, alma, amor, dolor, sufrimiento, inmortalidad, mundo, etc. Estos y otros temas fundamentales no se los puede ignorar: son aporéticos, filosóficamente hablando, sin embargo deben ser enfrentados por el hombre de pensamiento y también por el creyente. Es posible que no siempre se logre respuestas satisfactorias, pero sólo la actitud de búsqueda ya le faculta al hombre un cierto alivio, pues es ya medio camino andado.

San Agustín, en sus días, se dedicó sobre casi todo y sobre casi todo lo que se pronunció ha dejado sus profundas huellas, típicas, apasionadas, comprometidas, geniales y cristianas para las generaciones futuras: se ha interesado por el problema de Dois, la búsqueda de Dios por la inteligencia humana, la presencia de Dios en el alma humana, la concepción del hombre, la doctrina del amor, la filosofía de la historia, la libertad humana, el problema del mal, el problema del tiempo, del espacio, y hasta por lo que hoy se llama problema social y muchos otros, expuestos brillantemente, en sus aspectos esenciales, por Michele Federico Sciacca.

Este no es un libro técnico para eruditos, sino para aquellos que deseen, en un primer momento, empezar el conocimiento de san Augustín entrando en contacto con la temática general que él aborda. En este libro, de hecho, el lector encontrará una síntesis clara y profunda hecha por el erudito pensador filosófico, Michele Federico Sciacca, en tres textos, a saber: Lo esencial de san Agustín, Hombre y Dios en san Agustín y Actualidad del "*Enchiridion*". En estos escritos, el lector tendrá la oportunidad de verificar, aunque muy concisamente, algo de lo mucho y de lo profundo que Agustín ha pensado y escrito.

Una palabra final: el lector, especialmente el más joven, debe estar atento a un hecho que llama atención en la vida de san Agustín: él no perdía el tiempo. Escribía todo el tiempo, rezaba mucho, viajaba por la Diócesis en visitas, predicaba, participaba de Concilios y reuniones pastorales y ejercía todavía inúmeras otras actividades. Esto, como mínimo, debe llamar la atención de aquel que busca tenerle como ejemplo moral e intelectual: que, efectivamente, el empeño y el amor cristianos se oponen a la pérdida de tiempo. Agustín mostró y vivió esto en sus días: mostró que cuando rezamos hablamos con Dios, pero cuando leemos, estudiamos, es Dios que nos habla. También por esto fue grande.

Se espera, pues, que este libro sirva de portal al pensamiento agustiniano y que lleve el lector a la fuente, o sea, a las mismas obras escritas por san Agustín.

Gracias.......

I – PRESENTACIÓN GENERAL DE MICHELE FEDERICO SCIACCA

Michele Federico Sciacca nació en 1908 en Giarre, Catania, e fallecío en Génova en 1975, a los 67 años de edad. Estudió en la Universidad de Nápoles con el idealista Antonio Aliotta donde logró el cargo de libre-docente en historia de la filosofía en la misma universidad com el apoyo del famoso helenista Aurelio Cavotti. En 1938 fue profesor de historia de la filosofía en Pavía y sucesivamente, de 1947 hasta su muerte, profesor de filosofía en la Universidad de Génova.

Dedicado estudioso de Rosmini fue presidente del Centro rosminiano de Stresa, al cual dedicó tantas de sus apasionadas fatigas.

Animador incansable de Congresos y Reuniones Internacionales, Director de la Revista de Cultura *Humanitas* (1948) y del famoso e importante *Giornale di Metafisica*, además de asiduo colaborador de la Revista rosminiana y de muchas otras; administró varias colecciones de distintas casas y editoras.

La revista el *Giornale di Metafisica* se volvió en el principal medio del espiritualismo cristiano e tubo desde el principio una

posición decisiva a favor de la metafísica contra toda negación de la misma por parte del inmanentismo moderno en general y, particularmente, contra el actualismo, el historicismo y el problematicismo.

Comenzó como historiador de las ideas y escribió trabajos sobre Reid (1935); Platón (1939) y san Agustín (1939); y una sólida obra sobre el pensamiento italiano, *Il XX secolo*, dos volúmenes y otra más sobre el pensamiento europeo contemporáneo, *La filosofia oggi*, 1945.[2]

II – CARACTERÍSTICAS GENERALES DE SU PENSAMIENTO

A pesar de Sciacca haber estudiado con Antonio Aliotta, su estímulo principal vino de Giovanni Gentile, de quien él saca su axioma básico según el cual el ser concreto debe ser el acto, no el hecho[3]. Sciacca desarrolló este principio a su manera bajo la influencia de Platón, san Agustín, Antonio Rosmini y Maurice Blondel.

Sciacca cambió para una posición de "integralismo", o sea, pasó de un período actualista e idealista para un espiritualismo cristiano o, como él mismo llamó, a una "filosofia dell´integralità" o idealismo realista de influencia agustiniana-rosminiana. O sea, el busca harmonizar su pensamiento con el teísmo cristiano-católico.

La noción central de su integralismo está en la interioridad, según la cual el fundamento de todas las formas de ser y existir está en la actividad del sujeto. Sciacca afirma que el existente, o acto, no puede ser un hecho entre hechos; su existencia reside totalmente en su propia actualidad autogenerativa. En contra el Existencialismo afirma que el ser del existente no puede ser pura posibilidad o la nada; tiene que ser el ser.

Para Sciacca este ser es la interioridad objetiva, cuya exposición teórica se encuentra en su libro *Interiorità oggetiva*.

La interioridad es el ponerse a sí mismo con el acto por parte del existente. Definida así, ella no puede ser concebida como

---

[2] CAPONIGRI, A. ROBERT, Sciacca, Michele Federico, *In*: Paul Edward, Ed., *The Encyclopedia of Philosophy,* London-NewYork, Macmillan, 1972, vol. 2, p. 337. MORA, José Ferrater, *Diccionario de Filosofía,* Nueva ed. act. bajo la dir. de Josep-María Terricabrás, Barcelona, Ariel Referencia, 1994, p. 3209-3211, vol. 4. URDAÑOZ, Teófilo. *Historia de la Filosofía: siglo XX: neomarxismos. Estructuralismo. Filosofía de inspiración cristiana,* Madrid, BAC, 1985, vol. 8, p. 412-416. CRIPPA, R. SCIACCA, Michele Federico, *In*: *Enciclopedia Filosofica,* 2.ed. int. Rielaborata. Gallarate, G. C. Sansoni, Ed., 1967, p. 1135-1138, vol. 5. MACEDO, Ubiratan Borges de, *Metamorfoses da liberdade,* São Paulo, IBASA, 1978, (Biblioteca Filosofia e Religião; 4), p. 165ss. MONDIN, Battista, *Storia della Metafisica,* Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1998, vol. 8. Artículo: Il ritorno a S. Agostino: Michele Federico Sciacca, p. 726.

[3] CAPONIGRI, A. Robert, art. cit., p. 337.

puramente inmanente, a la manera de Gentile. Debe ponerse con referencia a este horizonte. El principio básico estructural de la interioridad es la verdad, o la afirmación del fundamento del sujeto, de su existencia en el mismo acto de existir. El fundamento inmanente del sujeto y de toda existencia es un ser transcendente, no abstracto, pero más concreto y existencialmente real que el suje to, a saber, Dios. Al afirmar la existencia de Dios, el sujeto también afirma su propio ser, el más íntimo carácter de su propio acto existencial[4].

Perteneció a la familia espiritual agustiniana, matriz de la Iglesia Occidental y fermento de renovación del Catolicismo. Fue un hombre de su tiempo y eterno a la vez como su maestro Agustín. Sufrió las angustias de los problemas de su época; a ellos buscó la solución teórica de su filosofía vitalizada por su fe cristiana. Transcendió, sin embargo, su tiempo y, como ejemplo de esa ligación al eterno, se mantuvo siempre inmune a la tentación de la política, común entre los intelectuales del siglo veinte; en sugestivo paso de su autobiografía intitulada *La Clepsidra* escribe:

"La política, mal necesario, es intrínsecamente actividad de hombres inferiores, aunque los llamemos de "genios"; lo particular, lo empírico, lo contingente instrumentaliza los principios y los valores y por esto aquella no es una actividad creadora o reveladora de universalidad y del valor, como la poesía, el arte, la filosofía. A quien le gusta lo verdadero, lo bello, y lo bien no le va bien la práctica de política[5]."

III – ETAPAS DE SU ITINERARIO INTELECTUAL Y OBRAS CORRESPONDIENTES

En el principio, bajo la influencia de Aliotta, estaba imbuido del idealismo actualista de Gentile y, por tanto, lejos de la fe cristiana una vez que aquel es incompatible con esta. Sciacca se siente insatisfecho con tal concepto de interioridad, vacío para él. Se cambia, poquito a poco, hacia un espiritualismo crítico; Dios es visto como eterna actividad creadora; el mundo es coeterno con Dios; co-creación de Dios y del espíritu humano. Sus primeros ensayos son ecos de estas teorías: *Studi di filosofia analitica*. Nápoles, 1934; *Filosofia medievale e moderna*, Nápoles, 1935; *Thomas Reid*, Nápoles, 1935 y *Linee de uno spiritualismo critico*, Roma, 1936.

La nueva fase, que el llama "dallo spiritualismo Cristiano" se da a partir de 1936 con una profundización de la vida moral y de la conciencia moral, vivamente sentida por Sciacca.

---

[4] Id. ib.

[5] MACEDO, Ubiratan Borges de, op. cit., p. 165-166. Hay que notarse, con todo, que en este punto, Sciacca diverge de Platón, el cual, en la *República* y en la *Carta VII,* no ve incompatibilidad entre el filósofo y el político. Cf. CAPORALINI, José Beluci. *O conceito de homem em Fidelino de Figueiredo*. Londrina, EDUEL, 2001, Cap. 4, p. 139-164.

Todo acto de la voluntad es un acto de amor, que implica la aspiración de la autoconciencia de los sujetos limitados a una realidad que les transciende, y que postula, además de la experiencia, una realidad absoluta en la cual puedan saciarse.

Esta especie de conversión a una "metafísica moral cristiana-católica" reclama la integración teológica. Estudió las doctrinas platónicas y Rosmini. Los escritos de este período son: *Metafisica di Platone*, Roma, 1938; *La filosofia morale di A. Rosmini*, Roma, 1938 y también de inspiración rosminiana, *Teoria e pratica della volontà*, Nápoles, 1938. Escribió todvía: *Pascal*, Brescia, 1944; *S. Agostino*, 1949 y *Dialogo con M. Blondel*.

En sus obras teóricas, como *Filosofia e metafisica*, Brescia, 1950; *L´interité objetive*, Milán, 1951; *L´uomo, questo squilibrato*, Roma, 1956; *Atto e essere*, Roma, 1956; *Morte ed immortalità*, Milán, 1959 hasta *La libertà e il tempo*, Milán, 1956, Sciacca caracterizó su manera de pensamiento como "filosofia della integralità", que implica una antropología integral y espiritual. Todavía hay la importante obra de este periodo intitulada *Il problema di Dio e la religione nella filosofia attuale*, Brescia, 1944 y *Como se comprova a existência de Deus e a imortalidade da alma*. São Paulo, Mundo Cultural, 1977.

La contribución de Sciacca a la historia es extremamente importante. *La filosofia nel suo sviluppo storico*, Roma, 1941; (versión española, Adolfo Muñoz Alonso, *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Luís Miracle Editor, 1950), *Il secolo XX*, Milán, 1941; *La filosofia oggi*, Milán, 1945; *La filosofia italiana nella età del Risorgimento*, Milán, 1948, etc.

Y, por fin, a sus preocupaciones como pensador cristiano, en que a la erudición filosófica se une el dominio del conocimiento teológico: *Gli arieti contro la verticale, La Chiesa e la civiltà moderna, L´oscuramento dell´intelligenza, L´ora di Cristo.*

Estas y otras obras se encuentran en la monumental edición de sus *Opere complete*, con cuarenta volúmenes ya publicados.

Concluyendo: como se ve, el Prof. Michele Federico Sciacca fue un eminente miembro del llamado espiritualismo cristiano (una de las corrientes neo-agustinianas de la filosofía actual, en su dimensión metafísica de la interioridad). Su visión filosófica de las corrientes, de los sistemas y de los filósofos prioriza salientar lo que tienen de profundamente humano y espiritual, pues el está convencido que la filosofía es reflexión sobre el hombre e indagación de sus profundidades[6].

Ubiratan Borges de Macedo, después de subrayar la vasta pléyade de discípulos que Sciacca dejó en Italia, en Estados Unidos, e Ibero-América afirma:

"Hay que señalar en Sciacca su carácter `clásico´; es un continuador de Agustín, Pascal, Rosmini y Blondel, para quienes la filosfía es una reflexión sobre Dios, la Libertad, la Persona, la

---

[6] Cf. La parte interna de la capa de su libro *História da Filosofia*, vol. 1, edición brasileña.

Existencia, la Muerte y el sentido de la Historia. El considera una logomaquía la ingeniosa discusión sobre signos lingüísticos tan cara a ciertas corrientes contemporáneas. Otra característica marcante es su contemporaneidad del abordaje del aquellos clásicos temas; su último libro del *corpus* es una filosofía de la Historia, donde se aborda de frente el problema del mal bajo la forma de estupidez, sobre todo de la estupidez historizada o el occidentalismo, que surge bajo la forma de nihilismo de tecnocracia y de impiedad religiosa[7].

IV – LA CONCEPCIÓN METAFÍSICA DE MICHELE FEDERICO SCIACCA

Battista Mondín, en su monumental *Storia della Metafisica*, 2000 páginas, muestra de manera asaz feliz, clara y profunda el pensamiento del escritor italiano, que abajo se expone[8]:

Después de un breve periodo de adhesión a la filosofía de Gentile, Sciacca se orientó hacia el espiritualismo cristiano y se tornó, en Italia, el más grande y resuelto representante del espiritualismo de tendencia agustiniana, y al mismo tiempo uno de los más convictos y más ardorosos defensores de la metafísica.

Sciacca puede ser considerado un poeta de la metafísica. Sobre la importancia, la cualidade, el valor del saber el escribió muchas páginas líricas. Aquí está un paso que documenta ejemplarmente bien el "lirismo" de su metafísica:

"El hombre es siempre fermentado, harina que se hace pan, siempre nuevo pan: el hambre del ser es levadura inagotable. Todo ente es dado, pero es esto que se hace, se construye en el y sobre el ser: el fermento de hoy emerge siempre al nivel del **mañana**: levadura y fermentación perenne. (*Sic*) Es la **tensión** de la vida espiritual en su totalidad. Tensión que no teme ruptura, porque la tensión del ser al Ser es lo ´tónico´, o `reconstituyente´del espíritu (...). El ontólogo, el metafísico verdadero, no `habla´del ser, `vive ´del ser y en el ser asumiendo el problema total del significado de su ser integral, desde sus profundas y abismales raíces espirituales."[9]

Tres son las principales fuentes de la metafísica de Sciacca: Platón, Agustín y Rosmini; dos otras fuentes importantes son Aristóteles y Tomás de Aquino. Pero su objetivo es el de proponer de nuevo para nuestros días el agustinismo perenne. Y para Sciacca

---

[7] Idem, op. cit., p. 168. ¿Qué diría Sciacca delante de tantas formas de intolerancia y de mal perpetradas en el principio del siglo XXI, supuestamente en nombre de visiones religiosas?

[8] Op. cit., p. 726-732.

[9] SCIACCA, M. F. *Filosofía e metafísica,* Brescia, 1950, p. 234-235.

Agustinismo significa querer conocer ante todo dos cosas: Dios y el alma, mi alma que ama y aspira por Dios. Luego humanismo y espiritualismo cristiano; centralidade del problema del alma humana delante de Dios, que habla en ella; descubierta de la conciencia del hombre y de las cosas; sentido de la creación, que se sorprende como tal en la aspiración perenne por el Creador y, pues, sentido profundísimo, interior de la transcendencia.[10]

La metafísica de Agustín es, como sabemos, una metafísica de la interioridad centrada sobre la verdad. La verdad habita en el corazón del hombre: *in interiore homine habitat veritas*. Pero la verdad no se identifica con el hombre: el hombre piensa, quiere y cumple. Tal verdad transcendente no puede ser sino Dios.

Sciacca vuelve a proponer, actualizándola, la metafísica agustiniana de la interioridad, y la juzga capaz de

Resolver en sí las dos metafísiscas opuestas “del ser” y del “pensamiento”, conservando al pensamiento y al ser toda su validez y positividad. Y se nos parece que con ello se rinde un buen servicio al pensamiento moderno como al tradicional, un buen servicio cual se destina a la filosofía, de avance en el camino de la verdad.[11]

Radicados en la tradición queremos pensar el futuro[12], fue el mote de Sciacca.

Con Agustín, Sciacca define la filosofía como búsqueda de la verdad.

Quien filosofa es llamado a la verdad, tiene la vocación por la verdad. La verdad no conoce y busca; pero tiene ya fe en la verdad. Fe en la verdad y en sus designios, no obstante todo.[13]

Quien filosofa se pone a camino para encontrar la verdad[14].

La inspiración de la filosofía es el amor incondicionado hacia la verdad, que es, pues, aunque no se tenga consciencia de ello, amor a Dios que es la verdad[15].

Entre las características típicamente agustinianas que Sciacca subraya en la búsqueda filosófica figuran:

- la interioridad, y de esta ya se hablado lo bastante;
- el empeño: diversamente de la ciencia la cual no implica ningún compromiso existencial, la

[10] Ibid., p. 27.
[11] Ibid., p. 10-11.
[12] Ibid., p. 25.
[13] Ibid., p. 20.
[14] Ibid., p. 29.
[15] Ibid., p. 234.

filosofía es comprometida (...) el filósofo se identifica con su filosofía, con la verdad, que es su vida. Cada filósofo es una fórmula, pero su fórmula no es una abstracción, es toda la riqueza, radicalmente, de su vida; la fórmula es la cruz, en la cual el se crucifica y por la cual renace perennemente[16].

- la pasión:

´la filosofía es Eros´; la filosofía es voluntad de sacrificio: quien filosofa está consciente de ser víctima de la Verdad. Por ello es renuncia de todo lo que impida el amor y la pose interior del **unum necessarium**; renuncia dolorosa de cuando en cuando, y, pues todavía humanísima. Provocadora de ella, la filosofía es choque, sacudida de todo el ser humano, ruptura de todo lo que no es esencial al ser y de todo impedimento a la obtención de la verdad. Su objeto es Dios; le busca, quiere conocerle, posuirle. La filosofía es *caritas*, natural, que se ejercita con la luz de la razón, luz esa que se nos ha concedida por Dios como la única cosa que nos hace deseosos de él y es condición para conocerle[17].

- la humildad: esta virtud, muy rara, pero asaz preciosa, es indispensable al filósofo verdadero.

Le es, pues, esencial a la humildad, raíz y guía de la ascesis filosófica: humildad de sentirse criatura y de amar en sí el creador, de sentir que es testigo del Ser y de lo Bueno y del Bien, que busca y ama; de amar la propia existencia como don y, por lo tanto, como acto de amor. La humildad, que es ley de amor, hace morales al intelecto y a la voluntad y eficaz el compromiso de vencer nuestras pasiones y nuestras debilidades; nos da el sentido del sacrificio purificador al cual somos llamados para sufrir o para filosofar. Por tanto es sacrificio que acrecienta la humanidad del hombre, como poda del árbol fructífero que adorna y vigora la planta[18].

Todas estas características singulares que Sciacca realza en la filosofía reencóntranse aumentadas en su concepción de la metafísica: y, sobre todo la metafísica que se cualifica como búsqueda interior, comprometida, humilde y ardiente (pasión).

Como para todo auténtico metafísico, también para Sciacca la metafísica está orientada hacia la transcendencia: es un camino hacia la transcendencia; y es, por tanto búsqueda de Dios, que es el Transcendente por antonomasia. La interioridad, según Sciacca, sólo es verdaderamente tal se abre hacia la transcendencia: ella tiene significado se refiere a una realidad que es transcendente y objetiva en cuyo horizonte se define y consiste.

Explicitando mejor la naturaleza de la metafísica Sciacca la hace consistir esencialmente en la distinción entre lo relativo y lo

[16] Ibid., p. 27.
[17] Ibid., p. 44.
[18] Id., ib.

absoluto, entre lo particular y lo universal, entre lo ´físico` y lo ´metafísico, entre lo ´sensible` y lo ´ideal`[19]. Estas distinciones introducidas por Platón, y retomadas por Aristóteles, constituyen la espina dorsal de toda metafísica:

Nosotros, pues creemos que haya un platonismo esencial y perenne que es la propia alma de toda metafísica: la aspiración hacia lo **más allá de lo físico (trans-physica**), el divino, Eros, que es sed de inmortalidad del alma en la contemplación beatificante del Ser absoluto eterno; platonismo esencial que implica distinción y dualidad de mundos: ´este` y ´el otro` mundo en un relacionamiento relativo y absoluto, de contingente y necesario, de temporal y eterno. Platonismo, que podemos hacer nuestro, si transpuesto en termos agustinianos de una metafísica de la experiencia interior finalizada en el diálogo perenne del alma con Dios, de todo hombre con toda verdad que es; interioridad que no suprime el mundo, al contrario, desde dentro, lo reconquista en su verdad y realidad, que es el acto creador de Dios, del cual todas las cosas **quae facta sunt** son prueba y testigo.

Agustín, por tanto, enriquecido todavía por la tradición de lo mejor franciscanismo, representado por el genio filosófico de San Buenaventura.[20]

Dios es el tema capital y conclusivo de toda metafísica. Y este es también el tema sobre el cual Sciacca prodigó todo su empeño especulativo. Presente en las *Linee di uno spiritualismo critico* (1936) que se concentra sobre el problema de Dios, la pregunta sobre Dios es planteada de nuevo en los *Problemi di filosofia* (1940), en las *Lettere dalla campagna* y en *Filosofia e metafisica* (1950), donde el autor dedica mitad de la obra a la cuestión de la existencia de Dios (p. 124-266).

Sabemos que se asciende a Dios especulativamente por muchísimas vías. No existen solamente las “cinco vías cosmológicas” de san Tomás, sino también las vías ontológicas de Anselmo, Cartesio, Spinoza, Malebranche, Rosmini, Gioberti; además de las vías “antropológicas” de Kant, Lotze, Blondel, Scheler, Maritain. Practicamente cada metafísica es una subida o una navegación hacia Dios. Ya hemos observado que toda la especulación filosófica de Sciacca se nutre de una fuerte pasión teológica. Para él una metafísica que no hable de Dios y que no conduzca a Dios es una metafísica estéril: es una metafísica que fracasa en su objetivo principal. Para llegar a Dios Sciacca percorre tres vías: la vía de la criatura, la vía de la existencia y la vía de la verdad.

La existencia de Dios no es evidente, como pretenden los ontologistas, sino que es demostrada. Son, al contrario, evidentes los indicios, los fenómenos que tornan posible la demostración de su existencia. Son fenómenos que tornan ineliminable la “hipótesis de

---

[19] Ibid., p. 66.
[20] Ibid., p. 67.

Dios". El primer fenómeno sobre el cual Sciacca elabora la existencia de Dios es el fenómeno de la "criaturalidad". Contra la pretensa "criatividad" del espíritu tan exaltada por la filosofía moderna, Sciacca opera una "inversión metafísica" y subraya la "criaturalidad" del ser y del espíritu humano. Escribe nuestro autor:

La ´criaturalidad`- el sentirse criaturas – es el acto primordial de la conciencia: en el mismo momento que percibo (aunque confusamente) de ser, percibo que soy por mí mismo, que soy ´existente´, esto es, por otros. Percibo, por tanto, a través de los límites de mi ser, que un (el) ser ´no limitado, me ha hecho´ ´existir´. La presencia de mí para mí mismo implica la ´presencia´ mediata (analógica) en mí del Ser, sin la cual jamás percibiría mi límite (y pues el ser por el cual soy) y también yo mismo sabría que soy (…). El acto de pensar implica una dupla ontología: realidad de los seres y realidad del Ser, como implica el intuito fundamental de la verdad, que funda el pensar. Hay, por tanto, el ser como idea, los seres como existentes, finitos y relativos y el ser como existente infinito y absoluto[21].

Con el argumento de la "criaturalidad" se entrelaza el argumento de la "existencia". Nuestra existencia no sólo no es incausada sino que es donada: es un don que nos es donado por otros y últimamente por el ser primero; pero todavía hay más: es una existencia transitoria, y es una existencia desprovista de consistencia y de estabilidad. Ello significa que

"el existente no es perfecto sino perfectible, por tanto es incompleto en cualquier estado y grado de su actuación. La imperfección del existente plantea el problema de su conclusión y a la vez atestigua el Incondicionado (**omne movetur ab alio movetur**, según la fórmula que les es común a Agustín y a Tomás. El existente es en cada momento su consistencia, pero en cada momento **no es jamás toda su consistencia**: la suya es una aspiración infinita, porque es una aspiración total. Interioridad de sí a sí, como tal, interioridad de algo diverso, de otro, como esfuerzo perenne de interiorización, de conquista de sí en el Otro. La subjetividad profunda no es dado, sino el realizarse de si mismo, la conquista de sí en el abandono de Dios"[22].

Pero la vía que Sciacca no se cansa jamás de explorar y de explorar todavía, para hacerla siempre más sólida y segura, para evitar cualquier armadijo o deslices peligrosos, es la vía de la verdad. Es la celebérrima "vía agustiniana", que se afína perfectamente con una metafísica de la verdad, como pretende ser la metafísica de la verdad, como pretende ser la metafísica de Sciacca. He aquí una de las tantas formulaciones que él presenta de esta vía:

---

[21] Ibid., p. 82-83.
[22] Ibid., p. 116.

La verdad es una realidad inteligible, o sea, objeto de un pensamiento o de una inteligencia: no hay verdad sin un pensamiento que la piense, una inteligencia que la entienda. En el caso de la mente humana finita, ello no significa que la mente humana haga la verdad ser (´la ponga´), sino solamente que la descubre en sí, la intuye. Lo que importa es que donde hay verdad hay pensamiento, inteligencia. Luego, la verdad que la mente humana intuye es independiente de la propia mente: no es verdad de ayer y de hoy, sino de siempre como toda verdad es extratemporal y por ello necesaria, eterna. Por tanto siempre ha sido verdad: por consiguiente era antes que la mente humana la pensara e lo será aunque ninguna mente humana no exista mañana. Por otro lado, si es verdad, objeto de la inteligencia, no puede ser tal sin que una inteligencia la piense; sino así como no puede no ser, precisamente porque eterna, luego hay una Mente o un Pensamiento que la piense, eterna como ella. Pero si Pensamiento eterno entonces es de la propia naturaleza de la verdad: Pensamiento eterno y absoluto o Verdad eterna y absoluta son unívocos; por tanto la Mente absoluta es infinita (contrariamente a aquella humana mutable y finita) es ella misma la verdad, y no, pues, que apenas participe, [de la verdad] como un ente racional finito. Por consiguiente, existe la Mente absoluta infinita que es la **Verdad** absoluta e infinita, la Verdad en sí y de la cual procede toda la verdad: es la **Verdad creadora** (Dios)[23].

El examen de las varias pruebas de la existencia de Dios confirma, pues, la primacía de la prueba "de la verdad", de aquella prueba que coge en el propio acto del pensar la razón del transcender nuestro pensar. La hipótesis Dios cesa de ser hipótesis y se torna verdad, y de esta suerte, bien al contrario, que Dios no exista, será la hipótesis imposible. El procedimiento natural y crítico de la razón lleva donde se une la sabiduría secular de los hombres: concluye en un Dios que, precisamente por el procedimiento de la interioridad y el convergir de las instancias reales diversas del hombre, no puede ser puro principio cosmológico, sino debe ser un principio personalístico. La solicitación más profunda del hombre es la de unirse al Dios de la conciencia religiosa, así como el fin del filósofo cristiano es el de probar la existencia de Dios en el cual el cree por fe.

De la presencia de la Verdad en el pensamiento, a la permanencia final del sujeto en la Verdad que lo constituye: el discurso de Sciacca permanece siempre decisivamente especulativo, en una directiva de agarrar de nuevo la verdad en la verdad, válida para el hombre si racionalmente conquistada, el sentido integral del vivir.

Obstinado abogado de la metafísica, Sciacca era al mismo tiempo también y sobre todo un filósofo de lo concreto, de la persona humana, y por otro lado un impetuoso aliado de quien que sea que combatiese aquellos que con mote platónico llamaba de los

[23] Ibid., p. 161-162.

“cavernículos” (**sic**). Sciacca se sentía próximo a Agustín no solamente en el orden del pensamiento (en la concepción del hombre y de Dios), sino también en los órdenes de la expresión y de la búsqueda; Sciacca poseía la finura apasionada de ciertos análisis introspectivos, la sutileza de la argumentación además de la elocuencia convincente del contenido.

1 - LO ESENCIAL DE SAN AGUSTÍN

2 – INTRODUCCIÓN[24]

El tema que a seguir se expone se relaciona a uno de los más grandes y profundos pensadores de la Humanidad, de los pocos cuyas ideas no presentan solamente un momento histórico determinado. El tema, sin embargo, es de una amplitud impresionante: decir san Agustín es decir un “mundo”. Las obras que han llegado hasta nosotros, de gran o pequeña envergadura, suman 1018, además del *Epistolario*. Así que, ¡hablar de san Agustín es como querer discurrir sobre una biblioteca! De ahí que el tema tenga que ser limitado a lo “esencial”[25].

Pero el hecho es que también lo esencial de san Agustín es una biblioteca de ideas y aún de volúmenes. Por su ingenio, tipicamente mediterráneo, Agustín era un intuitivo, un hombre que renovaba cualquier argumento que trataba. No hay una página en la cual no se encuentre una idea genial, aunque después no la tenga desarrollada y profundizada. Consiguientemente, lo esencial de san Agustín debe

[24] Conferencia pronunciada por el Autor en el día 29/10/56, en el Auditorio del Instituto de Filosofía de la Universidad do Rio Grande do Sul. Las divisiones y subdivisiones presentes en el cuerpo de este trabajo son de autoría del Traductor-Coordinador del mismo; las citas en negrito, del Autor.

[25] Sciacca discute las características de la filosofía de san Agustín, a quien se siente claramente vinculado, en su obra monumental *S. Agostino*, de 1949, en la cual busca considerar todos los aspectos del pensador africano; cf. también su *História da Filosofia* (ed. port.), Cap. X, p. 169-193, vol. 1. A las p. 190-191 encuéntranse algunas de las ediciones de las Obras de san Agustín, con algunos títulos traducidos para el portugués. Véase también: FRAILE, Guillermo, *Historia de la Filosofía*: II (1º), p. 229-231; MORA, José Ferrater, *Diccionario de Filosofía*, p. 78-80, vol. 1; Markus R. A., *in*: *Enciclopedia of Philosophy*, p. 206-207, vol. 1; BOEHNER, Philotheus e GILSON, Etienne, *História da Filosofia Cristã*, p. 139-207. En este trabajo Sciacca da en el clavo, cuando, en varias ocasiones, realza las aproximaciones entre el pensamiento platónico-agustiniano. Sobre esta cuestión véase JASPERS, KarL, *Plato and Augustine*, New York, A Harvest Book, 1965.

ser reducido a una temática y es aquello que se busca hacer aquí: presentar una temática agustiniana que caracteriza este pensador en los aspectos más vivos de su especulación.

En uno de los diálogos célebres de la juventud, o sea, luego después de su conversión, y, precisamente, en los *Soliloquios*, san Agustín pregunta a la Razón, en el comienzo: "¿qué quieres conocer?" y contesta: "Dios y el alma". – "¿Nada más"?, "Nada más", contesta Agustín. (*Sol.* I 2,7)

3 – CARACTERÍSTICAS ESENCIALES DE SAN AGUSTÍN

1ª EL HUMANISMO

¿Qué es lo que quiere decir este inicio de diálogo? Quiere decir que para san Agustín la Filosofía es Filosofía del Hombre[26]. "Dios y el Hombre", filosofía del Hombre, no filosofía de la Naturaleza. El conocimiento de la Naturaleza Agustín se lo deja a la ciencia; a la filosofía pertenece el conocimiento del hombre. La filosofía es reflexión del hombre sobre el hombre. Y, por tanto, el carácter humanístico de su especulación, en el sentido más fuerte de la palabra y por ello también cristiano. De hecho, el mundo griego se caracteriza por aquello que puede llamarse de pensamiento "cosmológico"; el mundo cristiano por el interés por el hombre en relación a Dios. Se evidencia así una de las características fundamentales del pensamiento agustiniano: el humanismo. Para san Agustín la filosofía es antropología[27].

Pero el está convencido de algo fundamental: que el hombre no puede conocerse a sí mismo sin Dios, por ello que el diálogo que el hombre emprende consigo mismo es, a la vez, un diálogo con Dios. De aquí su contestación: "Quiero conocer a Dios y el Alma, nada más". Mejor, para san Agustín, el hombre se conoce verdaderamente en sus profundidades metafísicas, esto es, se conoce en su ser, solamente se descrubre en diálogo con Dios. Si así es, entonces el problema de Dios, para san Agustín, no es un problema exterior; no es impuesto al hombre por el mundo externo, no es un problema que el hombre pueda o no plantearse, sino que es un problema intrínseco a su propia esencia de hombre, a la condición humana en cuanto tal. En otras palabras, para san Agustín basta que el hombre (cada

[26] Como se sabe, fueron los Sofistas que desplazaran la atención del Cosmos hacia el Hombre, operando así una "virada antropológica." Véase, entre otros, GUTHRIE, W. K. C., *Os sofistas*, 1995 y JAEGER, Werner, *Paidéia*, especialmente, p. 311-354. Posteriormente la temática prosigue con Sócrates que le da una dimensión asaz profunda con su [illegible], conócete a ti mismo; con Platón, en sus Diálogos, y con Aristóteles en sus obras ético-políticas. Agustín sigue Platón, vía neoplatonismo, y a ello súmase la tradición bíblica. Delante de esto el elabora algunas de las más profundas intuiciones sobre la problemática humana, como el Autor se lo expone muy bien. Véase todavía Aristóteles, *Tratado da alma*, II, 5-417b,5, donde afirma que meditar es un volver hacia sí mismo ([illegible]… [illegible]).

[27] El próprio Sciacca, siguiendo a san Agustín, concibe la Filosofía desde una perspectiva antropológica. Cf. *História da Filosofia*, p. 169, vol. 1.

hombre individual) refleje sobre sí mismo, basta que baje a sus profundidades y toque su raíz para que él se encuentre con Dios. El encuentro del hombre con el hombre es el encuentro de cada hombre con Dios. De aquí otra característica de toda la filosofía agustiniana: el intrincesismo teológico, una vez que el problema de Dios es intrínseco al hombre, éste se le impone por el hecho de ser hombre. (El hombre no puede pasar sin Él.)[28]

Y esto es una de las características que hacen de san Agustín un pensador moderno y actual. Se puede preguntar el porqué.

2ª – EL INTRINSECISMO TEOLÓGICO

A partir de Cartesio, de hecho, la filosofía moderna ha profundizado el concepto de subjetividad. Del *cogito, ergo sum*, hasta Kant, de Kant a Hegel hasta nuestros días (Existencialismo, Personalismo, etc.) este concepto caracteriza casi toda la especulación filosófica. El pensamiento griego y el escolástico (aristotélico) se detienen más sobre el concepto o sobre el principio de objetividad de lo real; el pensamiento moderno, al contrario, subraya más el principio de la subjetividad, convencido que lo real no existe, no hay objeto sin el principio de la subjetividad y de la autoconciencia. Por consiguiente, san Agustín es actual ya que realza este principio del autoconciencia o de la subjetividad. Y lo subraya a punto de colocar el problema de Dios intrínseco al propio hombre.

Querer, hoy, pretender que el problema de Dios todavía sea planteado, después de cuatro siglos y medio de especulación, de Descartes hasta nuestros días, como un problema externo planteado por la naturaleza física, externa al hombre y todavía querer encontrar la solución de este problema con fórmula puramente extrínseca, es colocar en el interior de la filosofía moderna un problema que le es completamente extraño. Recuperar hoy el problema teológico según la vía de la interioridad, esto es, mucho más intrisecamente, es recolocar en sus termos verdaderos y cristianos el problema fundamental de la metafísica, como puede ser propuesto después de seis siglos de aristotelismo medieval.

El problema de Dios surge en el mismo momento en que el hombre reflexiona sobre si mismo. El primer acto de la reflexión es encontrarse, para san Agustín, con Dios. Agustín dice que el hombre no buscaría Dios si él ya no le hubiese encontrado; sólo el hecho de buscarLe, aunque él todavía no Le tenga, indica que el hombre ya Le ha encontrado, de alguna manera; al contrario no Le buscaría.

3ª – EL MUNDO EXTERNO

Muy bien, entonces uno puede preguntarse: ¿y la realidad externa? La realidad física – san Agustín responde que el mundo externo es una vía que pasa por el hombre[29]. Otro concepto

[28] Id., op. cit., p. 170.
[29] Id., ib.

importantísimo. El mundo externo y sus problemas solamente pueden interesar a la filosofía como problema del hombre, el "mediador". Esto es, el mundo externo se hace problema a través del hombre, tine su importancia a causa del hombre. Según su fórmula: del exterior al interior, a Dios, porque Dios es a la vez la meta de la interioridad del hombre y su principio. ¿Por qué es que el mundo externo vale a causa del hombre? Por que es el hombre que transforma las cosas en verdad, desvela la verdad de cada cosa. Cuando una cosa es conocida por el hombre no es más una cosa, es una verdad. La cosa en sí misma es insignificante, su significado se revela en el contacto con el hombre. No quiere decir que el hombre crea las cosas, sino que el hombre es quien se las desvela, revela el sentido de las cosas. Platonismo, evidentemente, y san Agustín es platónico; pero platónico renovado a través de un renovación del concepto platónico de "apariencia." "Apariencia" no es la nada, lo que no existe: ésta es la "*parvenza*",[30] (***sic***), el indicio o sombra. "Apariencia" es lo que aparece y las cosas son apariencias por que son el manifestarse de un valor, que está más allá de la apariencia.

Precisamente, el mundo tiene sentido cuando el hombre, gradualmente, por medio de la apariencia, descubre el ser o la forma de una cosa. Y, como el ser, al contacto con el hombre se presenta bajo la forma de verdad, como se decía antes, el significado del mundo es dado por el hombre, por que es el hombe que transforma las cosas en verdad.

Concepto fundamental, entrevisto por san Agustín aunque no profundizado, por que no podía profundizarlo en su tiempo. Corresponde a aquello que el pensamiento moderno ha caracterizado como **experiencia**[31].

4ª – LA EXPERIENCIA

Esta palabra tiene un significado nuevo partiendo de Descartes, un significado enriquecido por cuatro siglos de filosofía. Experiencia no es el mundo externo: hay experiencia donde hay el sujeto, o sea, donde hay conciencia. Las cosas en sí mismas son mudas, son solamente "cosas"; son experiencia para el **sujeto de la experiencia** que es el hombre. Por consiguiente, el Positivismo, el Empirismo, etc., evidentemente tienen un concepto insuficiente de experiencia, que no significa tener la sensación de una cosa, de este vaso o de este trozo de papel. La experiencia es contacto humano, es humana solamente; hay experiencia donde hay el sujeto y la experiencia es del hombre solamente, o sea, de una conciencia pensante y basta. Todo lo que no tiene contacto con el hombre no es experiencia, es puro evento físico. Por ejemplo, un cataclismo en una isla desierta, donde no hay ningún ser pensante, ninguna conciencia, aquel cataclismo no es experiencia. ¿Experiencia de quién? De nadie. Sin un sujeto de la experiencia es un puro acontecer físico sin

[30] *Parvus* quiere decir algo de poco valor; la Nada, técnicamente, es la ausencia radical de ser. Claro que Sciacca sabe de ello, como está claro en el contexto.
[31] Id., ib.

historia, sin significado, puramente “material”. Si hubiere, con todo, un único sujeto pensante que asista a este evento físico, esto es, a esta “apariencia”, Platón y san Agustín dirían que es experiencia, no es más un puro evento físico, sino una experiencia. ¿Por qué experiencia? No apenas porque hay el suceder de algo, sino por que hay el sujeto que tiene la experiencia de este hecho. Por tanto, el Positivismo, el Empirismo, que acreditaban que la experiencia fuera sólo sensación se equivocaban sobre el concepto de experiencia. La experiencia no es un hecho; y, para que haya la conciencia del hecho, es necesario el sujeto de la experiencia[32].

San Agustín con su principio “del exterior al interior”, por medio del cual el sentido del mundo está en la experiencia humana, que transforma las cosas en verdad, ha presentido este concepto de la experiencia, sentido este que ha sido elaborado por la filosofía moderna.

Todavía una consideración. Cuando san Agustín habla que el mundo externo pasa por la interioridad del hombre y de la interioridad del hombre a Dios, por esto el hombre se torna el intermediario (“el mediador”) entre Dios y la naturaleza, él anunció la primera filosofía espiritualista. Porque espiritualismo significa precisamente esto: aquella que se llama realidad en sí o el mundo, pasa por la mediación de la conciencia humana, por la reflexión; solamente puede hablarse de espiritualismo humano porque el mundo es objeto de experiencia; de otro modo no se sale del “naturalismo”, aunque sea llamado de “realismo”.

5ª – EL ESPIRITUALISMO AGUSTINIANO

Pero el espiritualismo agustiniano es más complejo. De hecho, para san Agustín, puede hablarse de concepción espiritualista del hombre, no solamente porque el hombre es el sujeto de la experiencia, que desvela la verdad de las cosas, sino porque el hombre tiene un fin sobrenatural.

Vale la pena insistir en este punto. Para san Agustín toda la filosofía, que niegue que el hombre tenga un destino superior a la naturaleza, un destino sobrenatural, no es filosofía espiritualista. De hecho, afirmar que el destino del hombre se realiza en el orden natural o en el orden histórico, es atribuir al hombre el destino que tienen todas las otras cosas. Esto es, es colocar el hombre al mismo nivel del mundo. Pero afirmar esto es no poseer una concepción espiritual, sino “natural” del hombre.

Para san Agustín, el hombre puede decir que es superior a todas las cosas, no sólo por que tiene la conciencia que es el único

---

[32] Véase la definición de tiempo, dada por Aristóteles en la *Física* IV, II, 219b, 1-5, 14, 223ª, 25 cuando el afirma que el tiempo es el número del movimiento según el antes y el después; número numerado y no número abstrato. O sea, para Aristóteles el tiempo no puede ser numerado sino por el alma, y en el alma por la inteligencia, de modo que no puede haber tiempo sin alma, o sea, usando el lenguaje de Sciacca en la interpretación agustiniana de la experiencia, sin un sujeto que se lo perciba.

ente conciente entre las criaturas del mundo, sino también porque tiene un destino que no se realiza en el transcurrir de su vida, en el curso de la historia, ni en la historia de cada ser humano, ni siquiera en la historia universal, porque su destino transciende el curso de la historia y, por tanto, el nivel de la naturaleza. Solamente porque se atribuye este destino al hombre, puede hablarse de espiritualismo, porque entonces el espíritu es "cualitativamente" diverso de las otras cosas. De hecho, todas las otras cosas realizan su naturaleza en el orden de la naturaleza; el hombre solamente aspira por algo que está más allá de su "vida", es también "existencia", o sea, principio espiritual.

Indudablemente, este también es un concepto platónico, pero renovado por la experiencia cristiana. Para Platón también el alma no tiene este mundo como su destino final: ella está exilada en la tierra, de paso, para después volver al mundo de la "Ideas".

San Agustín hace suyo este concepto y lo cristianiza. No es más el alma de que habla Platón, sino el hombre como individuo; él personaliza el alma que en Platón todavía es impersonal[33]. El hombre como persona, cada uno criado individualmente por Dios, tiene un destino sobrenatural. En este sentido su vida en este mundo es una prueba, un paso, no es su fin, porque su conclusión está en otra parte. Y sólo porque el hombre tiene esta finalidad transnatural, más allá de la naturaleza, precisamente por esto, dice san Agustín, el hombre es superior a las otras cosas. Este fin lo reenlaza, lo religa (y "religión" quiere decir religar") a Dios. Juntamente con la transcendencia san Agustín insere la religión y puede hacerlo a causa de su intrinsecismo teológico. Queda así confirmado y esclarecido lo que se dijo en el comienzo, a saber, que la filosofía es diálogo del alma con Dios. Toda la filosofía de san Agustín está concentrada sobre este concepto fundamental, el cual constituye lo que puede llamarse de la unidad intrínseca de su pensamiento.

6ª – AGUSTÍN COMO PENSADOR SISTEMÁTICO

Casi siempre se objeta que Agustín no es un pensador sistemático, que es un pensador fragmentario. E, indudablemente, no escribió tratados sobre esto o sobre aquello. En cada libro suyo se encuentra toda la problemática filosófica. ¿Fragmentario? ¿No sistemático? ¿Qué es lo que quieren decir estas palabras?

Existen dos formas de ser sistemático: una que puede ser puramente formal, o sea, una sistemática de problemas, una arquitectura de tesis. Existen sistemas coherentísimos y sistematizadísimos que, sin embargo, no hablan nada de nuevo. Al contrario, casi siempre la sistematicidad es acompañada de poca originalidad de pensamiento, porque el pensador verdaderamente

[33] Id., p. 171. PAULO, Margarida Nichele, *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1996. ZIKAS, Dimitrios N., *De Platão. Fédon: a imortalidade da alma*. (Comentários), Curitiba, Editora Cyros, 1990. ROHDE, Erwin, *La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos,* México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

original tiene tal vigor especulativo que el irrumper del mismo le impide de ser sistemático. Los grandísimos escritores difícilmente son “puristas” y muchas veces fuerzan la gramática; al contrario, los que escriben muy bien, extremamente bien, no hacen errores gramaticales, pero, casi siempre, sólo producen insignificancias.

Por consiguiente, si por sistemática se entiende la arquitectura formal, san Agustín no es un sistemático. Si por coherencia se entiende la pura coherencia lógica o las cadenas de los silogismos concatenados, en este sentido san Agustín, y felizmente, no es coherente. San Agustín es un sistemático, porque su pensamiento tiene una unidad intrínseca; y es coherente con una coherencia interna. No es una unidad exterior, aunque aparentemente pueda parecer fragmentaria. Es como el grande músico que de un motivo construyera una sinfonía entera, por esto toda la composición se torna una variación o una modulación original de aquel motivo único en el cual se busca la unidad. Análogamente en el problema central (hombre-Dios) se busca la unidad y la coherencia de la filosofía agustiniana. Puede decirse que se trate de una unidad profunda, más que de una superficialidad.

Si la filosofía es este coloquio entre el Creador y la criatura, evidentemente, su proceso, el **itinerario** filosófico, no puede ser sino interno. Porque con Dios, dice san Agustín, se comunica a través de las vías internas del alma. Y san Agustín es el gran descubridor de la **vía de la interioridad**. Todos conocen la célebre expresión agustiniana: *Rede in te ipsum, in interiore homine habitat veritas*. (*De vera religione*, 39,72)

7ª – LA VÍA DE LA INTERIORIDAD Y LA VERDAD

La vía de la interioridad. ¿Qué es lo que quiere decir? Esta palabra ha sido interpretada de muchos modos. Los superficiales, evidentemente, interpretan: san Agustín debe ser considerado por la vía sicológica y con esto creen poder decir que él no es filósofo, y no es metafísico porque se sirvió de la vía sicológica, que es la vía de la subjetividad. Mientras que la filosofía no es la vía sicológica, sino lógica, racional, etc. La interioridad agustiniana no tiene nada que ver con la interioridad sicológica, aún menos con lo que se llama introspección en sicología. La interioridad agustiniana es una tesis metafísica, es interioridad metafísica, o sea, no es un momento del alma, sino que es **el momento del Espíritu en la objetividad de la verdad interior**. No es la subjetividad vacía, el momento sicológico puro, es la acción espiritual que se coge dentro de la verdad objetiva, que es interior a la propia acción del espíritu. Esta es la interioridad agustiniana. Todavía platonismo, pero un platonismo, ahora, profundamente renovado. La “Idea” platónica también es innata al hombre, también Platón habla de innatismo de las Ideas o de los “universales”. Pero, si el innatismo platónico indica la “Idea” dada al alma, la “Idea” como un dato que está dentro del alma, en san Agustín no hay innatismo, sino **presencialismo**, que es algo diverso. O sea, presencia de la verdad o de la idea en el espíritu.

En el hombre está presente una luz de verdad no como un dato, una piedra que le está dentro, sino como un elemento dinámico del espíritu. Por ello el espíritu que piensa y quiere en esta luz de verdad, en este horizonte infinito de la verdad, que está presente, interior a sí propio, este espíritu es actividad humana.

¿Por qué actividad? Porque la luz infinita de la verdad no le da paz. Es un estímulo interior que activa continuamente el dinamismo espiritual y hace del hombre un ser **inquieto**[34]. Agustín es precisamente el filósofo de la inquietud humana. El descubrió que el hombre es inquietación por esencia. ¿Y por qué inquietud? Porque él busca algo que posee y que (todavía) no posee[35]. Si no le tuviera completamente, no le buscaría; si le tuviera totalmente tampoco le buscaría. Si busca es porque le posee y no le posee; porque tiene una presencia de verdad que le estimula a la aspiración y a la pose de la verdad absoluta, una vez que esta presencia de verdad sea toda la verdad que el hombre busca. En el hay una presencia de Dios, es el divino que está presente en el hombre, hecho a la imagen y semejanza de Dios, precisamente por esta presencia objetiva de la verdad, no porque tiene manos y pies. Es esta presencia, que es a la vez, una ausencia, que hace del hombre un inquieto y le da perenne inquietación. De aquí la célebre expresión: “Mi corazón estará siempre inquieto hasta que repose en Ti”, o sea, en Dios. Pero este corazón no estaría inquieto, ni buscaría reposar en Dios, si ya, de alguna manera, Dios no estuviera presente en él. Pero si estuviera totalmente presente no le buscaría porque le poseería totalmente. Entonces está y no está, presente y ausente, y es esta dialéctica de presencia y ausencia que explica la inquietud, que es no más de naturaleza sicológica, sino inquietación de naturaleza ontológica o metafísica.

Interioridad no significa imanencia. Así como se ha negado, anteriormente, la interpretación sicologista, que quiere hacer de la interioridad agustiniana un puro estado sicológico, para negar que san Agustín tenga una metafísica, también se niega ahora la interpretación inmanientista. El pensamiento moderno, sobre todo idealista, de Kant a Gentile, ha hecho de san Agustín uno de sus maestros, porque ha visto en él el descubridor de la verdad inmantente en el pensamiento. Sin embargo san Agustín no es el filósofo de la verdad inmanente en el pensamiento; es el filósofo de la verdad presente en el pensamiento, lo que es otra cosa.

La verdad no es inmanente al pensamiento, ella trasciende el pensamiento, al cual está presente. Está presente al pensamiento le trasciendendo, mientras que para el idealismo, que sobre este punto

---

[34] Id., p. 175. MERINO, Pedro, La razón como inquietud y búsqueda: fe y razón en la experiencia de Agustín a través de sus *Confesiones*. La fe como encuentro y descanso en Dios. *Pensamiento Agustiniano,* Caracas, Editorial Texto, nº16, oct. 2001, p. 23-64. BOEHNER, Philotheus e GILSON, Etienne, op. cit., p. 165-168.

[35] Una de las descripciones que Platón hace Sócrates dar del amor es la de ser él plenitud y carencia, jamás saciada. ¿Se inspiró Agustín en este procedimiento dialéctico platónico, en la exposición de esta teoría? Cf. PLATÃO, *O Banquete*, 2.ed., São Paulo, Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores)

interpreta san Agustín imanentemente, por consiguiente, antiagustinianamente, la verdad se reduce toda en el acto del pensar y en el momento del pensamiento, por ello la dialéctica del pensamiento humano reduce en sí todo el ser y toda la verdad. No para san Agustín. No hay verdad sin un pensamiento que la piense, indudablemente (y es este su idealismo, es idealismo eterno); una cosa es decir que no hay verdad sin un pensamiento que la piense, otra que el pensamiento, pensando la verdad, la crea y ponga. Son dos cosas distintas. Para san Agustín la interioridad de la verdad significa transcendencia y no imanencia de la verdad: la verdad que está presente en el pensamiento trasciende el pensamiento, porque ella es la luz del pensamiento, es la luz del espíritu. Es algo que el espíritu recibe y que lo constituye objetivamente.

Es, pues, verdadero, como también Platón lo dice, que no hay "Idea" sin un pensamiento que la piense; entretanto, es falso afirmar que, por el hecho del pensamiento pensar la idea, el sea el creador de la idea. No hay idea sin un pensamiento que la piense, pero no existe pensamiento que pueda ser pensamiento sin la idea que le sea presente objetivamente a él. Y de esta manera, para san Agustín, no hay luz que no sea luz del espíritu de verdad, sin esta luz objetiva, que está presente en el propio espíritu.

El hombre está radicado en la verdad o en el Ser por el cual es hombre y es espíritu, él mismo no es la verdad. No es el pensamiento que establece la verdad, es la verdad que establece el pensamiento. Y este es el idealismo agustiniano de origen platónico y de esencia cristiana. Idealismo que afirma el valor ontológico de la verdad. Por tanto, para san Agustín la interioridad tiene este valor ontológico. Cuando él afirma interioridad quiere decir este acto sintético inicial que es el pensamiento y la luz de la verdad, o sea, el quiere decir que a causa del pensamiento radicadar en la luz del ser, con la cual constituye una síntesis, en este sentido el acto del pensar es objetivo. No es porque en sí mismo el principio de la subjetividad sea objetivo, sino que le torna objetivo la verdade que le es interior y que es luz del espíritu. Consecuentemente, debe decirse: presencia sin imanencia de la verdad; por el contrario el concepto de interioridad implica la transcendencia de la verdad y excluye la imanencia de la propia verdad en el pensamiento.

8ª – EL SINTESISMO

Y con esto se coloca en evidencia otra característica de la filosfía agustiniana: el sintesismo.

Pocos pensadores han tenido una concepción concreta y "sintética" del acto humano como la tuvo san Agustín. Algunos la llaman intelectualista, o sea, primado del intelecto sobre la voluntad. Otros la llaman, al contrario, voluntarista. Los primeros, que la quieren intelectualista, dicen que san Agustín escribió en las *Confesiones*: *Intellectus valde* (el intelecto, sobre todo); aquellos que defienden la primacía de la voluntad, recuerdan que él escribió: *Homo est voluntas* (el hombre es voluntad).

Son dos interpretaciones abstractas que no llevan en consideración lo que es el sintesismo agustiniano. San Agustín no es ni intelectualista, ni voluntarista porque no plantea ni el primado de la voluntad ni el del intelecto, que son problemas puramente abstractos. Para él todo acto del espíritu es sintético, esto es, hay en el acto del espíritu todo el hombre. No hay un puro acto intelectivo que tampoco sea acto voluntario y sensible; como no existe acto voluntario que tampoco sea intelectivo. En otras palabras, el hombre está entero en todo acto suyo.

Las distinciones entre intelecto, voluntad, sentimiento, etc., necesitan ser hechas, pero no hace falta que lo sean abstractamente, como se existieran actos humanos puramente intelectuales y actos humanos puramente voluntarios. El hombre obra y piensa con todo su ser y no puede separarse esta unidad completa que el es. Ora, el filósofo que cogió el hombre en esta consistencia fue precisamente Agustín, que descubrió lo que se llama aquí "sintesismo del acto", por lo cual cada acto humano no es sólo intelectual ni sólo voluntario, ni sólo sensible, sino síntesis de todas las actividades del hombre. De hecho, ¿hay acto voluntario que no implique también un acto intelectual? ¿Y un acto intelectual que no implique también un acto voluntario? Indudablemente, no, porque cuando digo "estoy conociendo esta cosa", se hace necesario preguntarse: ¿por qué escogí conocer ésta y no aquélla? Evidentemente, el acto intelectual presupone un acto voluntario. Pero no podría yo elegir este acto voluntario si al menos no conociera las cosas que quiero conocer. Entonces, este acto voluntario presupone un acto intelectual. Pero yo no hubiera conocido estas cosas si mi voluntad no me hubiera determinado conocerlas; y entonces el acto intelectual presupone un acto voluntario y puede continuarse al infinito. Esto demuestra como los rótulos de "voluntarismo", "intelectualismo", son apenas rótulos de modismos filosóficos, que no poseen ninguna verificación en la existencia concreta. Así que, la polémica intelectualismo y voluntarismo a propósito de san Agustín ya está superada; ha deliciado los "escribas" de la filosofía, pero no tiene ninguna importancia para el filosofar concreto.

9ª – LA VERDAD COMO VIDA INTERIOR QUE EL HOMBRE VIVE

San Agustín no es hombre que ame verdades abstractas. Para él la verdad no es un punto de "vista", la verdad es una "vida". La verdad como un punto de vista es la verdad espectáculo, vista como espectáculo. Ora, para san Agustín la verdad no está ante mí ni fuera de mí, no es espectáculo que veo, es vida interior que vivo. Entonces para él la verdad es vida, es la misma vida del pensamiento, la misma vida del espíritu. Es la vida en la cual el espíritu vive y sin la cual yo no podría vivir. Por consiguiente, no hay un punto de vista sobre la verdad. ¿Cómo podría asumir un punto de vista sobre la verdad? Para poder asumir esto debería poner la verdad fuera de mí. Pero no existen puntos de vista sobre el ser o sobre la verdad, porque no

estoy fuera de la verdad, fuera del ser. Estoy dentro del ser y dentro de la verdad. En el mismo momento que planteo el problema de la verdad y el problema del ser, no me lo planteo como algo que está fuera de mí, sino como algo que está dentro de mí. El propio acto de plantearme el problema es posible porque estoy en el ser, en la verdad. De hecho, nada puedo pensar fuera del ser, ni siquiera la nada.

Por consiguiente, no existe el punto de vista sobre la verdad, sino que existe la verdad como punto de vista objetivo del cual son posibles todas las prospectivas. La verdad es el punto de vista objetivo, dentro del cual me encuentro yo y, encontrándome dentro, puedo asumir todas las prospectivas sobre cualquier otra cosa. Por consiguiente, no un punto de vista sobre la verdad, sino la verdad como único punto de vista de todos los puntos de vista.

Es siempre el concepto de interioridad de la verdad; siempre aquel concepto fundamental del "*rede in te ipsum*". Si la verdad está dentro de mí, no tengo puntos de vista sobre la verdad, sino tengo mi verdad interior como punto de vista. Soy yo que desde el interior de la verdad, me abro a todo; soy yo que desde el horizonte del ser puedo pensar, conocer, sentir y querer, pero no estoy fuera de este horizonte, porque un pensamiento que esté fuera del ser o de la verdad cesa de ser pensamiento.

10ª – AGUSTÍN NO ES ONTOLOGISTA

Alguien podría preguntar entonces: ¿no hay peligro de ontologismo? Indudablemente, san Agustín ha sido interpretado también ontologicamente, o sea, como un filósofo que admite la intuición directa de Dios. San Agustín no es ontologista y todas las interpretaciones ontológicas no se ajustan a él, aunque se ajusten a algunos pensadores que se inspiraran en su filosofía; san Agustín excluye la intuición directa de la Verdad en sí. La verdad de la cual habla y de la cual el hombre es partícipe no es Dios, sino aquella luz de verdad que Dios ha concedido al intelecto humano[36]. Por tanto, entre la luz del intelecto y Dios, entre el ser, como está presente en el hombre, y Dios, Ser en sí hay una relación de **participación** y, como tal, analógica. Santo Agustín hace suya la tesis platónica de la participación[37]. El hombre no intuye la Verdad en sí, sino participa de ella, tiene un vínculo ontológico con el ser y con la verdad. Pero precisamente porque participa de ella, este vínculo ontológico no es intuido directamente del ser o de la verdad, sino verdad o ser participado. En otras palabras el concepto de participación, a la vez que une la criatura al Creador, enseña un abismo o una distancia infinita, porque la verdad como es participada por la mente humana es diversa de la verdad que está presente en la Mente divina. Por tanto, el propio concepto de participación no solamente excluye el de la univocidad, sino que incluye el de la analogía. Al contrario, el

[36] Id., op. cit. p. 175-187.
[37] *Banquete* 211b; *Fédon* 100d-78c; *República* 476e.

mundo, como san Agustín elaboró la tesis metafísica de la participación, es una síntesis entre la tesis platónica de la participación y la analogía aristotélica.

Pero el principio fundamental, ya subrayado, en el cual todos estos elementos metafísicos se reencontran y por el cual san Agustínn puede ser considerado, en este sentido, iniciador de la **autoconciencia**[38] que descubrió a través de un proceso que tiene algo parecido al *Cogito, ergo sum* que Descartes descubriría posteriormente.

11ª – EL AUTOCONCIENCIA

San Agustín critica a los escépticos (hubo un período escéptico en su formación intelectual). Para superar el escepticismo, hace un análisis interno del escepticismo, o sea, asume la posición escéptica y concluye que podemos dudar de todo, menos de nosotros que dudamos. Si dudara de mí que dudo, no dudaría más, o sea, la duda se destruiría. *Si fallor, sum*, dice san Agustín, anticipándose Descartes. De hecho, no podría engañarme; entonces puedo dudar de todo menos de mí que me engaño. "Si me engaño, soy". – Pero la diferencia con Cartesio es enorme: **Cartesio extrae el ser del "cogito"; san Agustín, al contrario, del ser deduce el "cogito"**[39]**.** O sea, para san Agustín el acto del dudar o del cogitar o del engañarse o del pensar es posible porque el ser está implícito. Y, de hecho, argumenta de este modo: *Si fallor, sum* y no podría engañarme si no existiera. No puedo dudar de esta verdad. Pero basta que el hombre sea capaz de una única verdad, para que exista la verdad porque si la verdad no existiera, el hombre no sería capaz de una única verdad. Pero ¿por qué san Agustín argumenta así? Si el hombre fuera capaz de crear una única verdad, crearía toda verdad. El hombre, al contrario, no crea, descubre la verdad. Una cosa es crear la verdad, otra, descubrirla. La verdad criada significa que ella existe en el acto del pensar; la verdad descubierta que ella preexiste al pensamiento y el pensamiento la descubre. Pero, para san Agustín, el hecho del hombre ser capaz de una única verdad presupone que exista la Verdad en sí. Efectivamente, la verdad que el hombre descubre es una verdad humana, en el sentido de no ser criada por el hombre, sino que ella es un aspecto de la verdad (aquella de la cual el hombre es capaz) y, pues, existe la Verdad en sí. Por consiguiente, en su argumentacióon para descubrir la autoconciencia, el descubre la objetividad de la autoconciencia. Existo y tengo conciencia de existir, pero en el momento en que tengo la conciencia de mí o autoconciencia percibo que puedo tenerla porque existe la verdad, una vez que hay en mí la luz de la verdad, en la cual descubro también que existo, que tengo consciencia de existir. O sea, la autoconciencia agustiniana es en sí misma objetiva y en este sentido ella tiene un valor metafísico, a saber, el acto de la autoconciencia

[38] Id. Ib.
[39] Id., op. cit., p. 173. Énfasis del Traductor-Coordinador del libro.

para él no es apenas un acto conoscitivo, de hecho no es un acto sicológico, sino un acto ontológico. De aquí su afirmación: “El alma se conoce por sí misma”. Los actos del alma no son el alma, pero el acto del autoconciencia es la conciencia que el alma tiene de sí misma, o sea, la conciencia que ella es interioridad y que a ésta está presente la luz objetiva de la verdad. En este sentido todos los actos del alma son secundarios, pero el acto con el cual el alma se conoce o autoconciencia es acto primario, principio ontológico. A partir de san Agustín, para una filosofía Espiritualista, el principio de la metafísica no es el mundo, no es lo real, es el principio del autoconciencia, al cual está presente el ser. La diferencia con Aristóteles y con las filosofías aristotélicas sobre este punto es invencible.

12ª – LA UNIDAD ALMA – CUERPO

Todavía hay otra característica de la filosofía agustiniana, donde él no cristianiza Platón, sino que lo rechaza y transforma. Se trata de la unidad entre el alma y el cuerpo, otro aspecto de la antropología agustiniana[40].

Para Platón el alma es una “entidad” extraña al cuerpo, el cual es una especie de recipiente, de “cárcel”, en el cual el alma ha caido; una especie de involucro del cual ella se deshace con la muerte, para posteriormente pasar para otro cuerpo, etc. La sicología o la antropología platónica, efectivamente, se funda en una división alma-cuerpo, que no puede explicar aquella unidad concreta que es el hombre. San Agustín rechaza Platón sobre esta cuestión y admite la unidad del alma con el cuerpo. O sea, para él el alma no está dentro de un cuerpo como afirma Platón; el alma está encarnada en un cuerpo. Y esto es muy diferente. Él utiliza el concepto cristiano de encarnación.

Puede afirmarse que el pensamiento griego sea la filosofía de la “desencarnación”. Para el griego la perfección del hombre está en desprenderse del cuerpo y de lo corpóreo, cuánto más, mejor. Para Platón el alma no debe tener ningún comercio con ele cuerpo. La propia sabiduría estoica consiste en libertarse de las pasiones de los sentidos, etc. O sea, para el sabio griego el cuerpo es un mal, la materia es mala y, consiguientemente, cuanto más uno se distancie del cuerpo, más se desencarna y más se perfecciona. El concepto griego de perfección humana es un proceso de desencarnación, de separación, de libertación del cuerpo y del mundo. El concepto cristiano es lo opuesto; es proceso de “encarnación”. El Dios cristiano se encarna: esto fue un gran escándalo para el mundo griego, porque significaba manchar a Dios con la materia[41].

Ora, san Agustín utiliza este concepto típico del cristianismo. Todo el cristianismo es proceso de encarnación; Dios que se encarna en el hombre-Cristo; todos los sacramentos son proceso de

[40] Id., op. cit., p. 182-183. BOEHNER, Philotheus y GILSON, Ethienne, op. cit. p. 182-183.
[41] Id., ib.

encarnación (se sirven de las cosas materiales, puede decirse así, de la harina, del aceite, de la sal, etc.) San Agustín utiliza este concepto y, por tanto, para él el cuerpo no es malo, el cuerpo es bueno, porque también la materia ha sido creada por Dios. Y el alma se encarna en el cuerpo, vive la vida del cuerpo, le está ligada, unida. El alma tiene la función de espiritualizar el cuerpo. Para él, indudablemente, la sensación es un proceso espiritual. No es el cuerpo que siente; es el alma que siente por medio del cuerpo. El cuerpo es el instrumento a través del cual el alma siente. El cuerpo hace parte, puede decirse, de la vida del alma y la vida del alma hace parte del cuerpo. Por el cual el hombre es esta unidad encarnada, la cual es otro aspecto de la antropología agustiniana.

El proceso de perfeccionamiento moral no es la separación de lo corpóreo; sino por el contrario, es la purificación de lo corpóreo a través de la pureza espiritual. No es el cuerpo que es en sí mismo malo; es malo cuando el alma deja llevarse por el cuerpo[42]. Pero el alma debe elevar el cuerpo al nivel espiritual. El cuerpo hace parte de la vida espiritual del alma como la sensación es la actividad espiritual del alma. Luego, también aquí el sentido de la “concreto”, de la unión y del sintesismo.

13ª – LA UNIDAD ENCARNADA Y EL INTEGRALISMO HUMANO

Ahora es más facil ver que en san Agustín no hay apenas el concepto de sintesismo del hombre (alma y cuerpo), sino otro fundamental, el **integralismo humano**, o sea, el hombre es considerado en su plenitud e integralidad, el hombre integral. En este sentido es de veras un precursor del humanismo. Y, de hecho, el Humanismo se caracteriza por el renacimiento del platonismo y del agustinismo contra el aristotelismo escolástico[43].

Casi todos los pensadores del Cuatrocientos son agustinianos y platónicos (contrarios a los aristotélicos) y casi todos reivindican

---

[42] En la doctrina platónica, como ya se ha dicho, está implícito un presupuesto que **inexiste** en Agustín: el cuerpo es materia y la materia es mala, fuente de todos los males y corrupciones: por tanto, el alma, para recuperar y entender su verdadera e intacta naturaleza, debe libertarse del cuerpo, su prisión. Cf. El *Fédon*, el *Fedro*, la *República*, etc.

[43] SCIACCA, Michele Federico, op. cit., p. 7-62, vol. 2; MOUTT, Nicolette, *Die Kultur des Humanismus: Reden, Briefe, Traktate, Gespräche von Petrarcha bis Kepler*, Münchem, Verlag, 1998; REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario, *História da Filosofia: do Humanismo a Kant,* 3.ed., São Paulo, Paulus, 1990, (Coleção Filosofia), vol. 3; FRAILE, Guillermo, *Historia de la Filosofía: del Humanismo a la Ilustración*, Madrid, BAC, 1966, p. 470, vol. 3; POTTER, George Richard, (Coord.) *Storia del Mondo Moderno*, Milano, Garzanti, 1972, vol. 1; MONDOLFO, Rodolfo, *Figuras e idéias da filosofia da Renascença*, São Paulo, Mestre Jou, 1967; ALEGRE, Atanasio, Tres décadas de influencia agustiniana personificada, Johannes Reuchlin, Erasmo de Rotterdam y Martín Lutero, *Pensamiento Agustiniano*, Caracas, Editorial Texto, nº16, oct., 2001, p. 9-21, CASSIRER, Ernst, *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*, São Paulo, Martins Fontes, 2001, BURCKHARDT, Jacob, *A cultura do Renascimento na Itália, um ensaio,* São Paulo, Companhia da Letras, 1991.

este concepto de la integralidad del hombre, considerado en todas sus formas de actividades tomadas en la unidad del propio hombre. Agustín es, pues, el filósofo del sintesismo del acto espiritual, el filósofo de la totalidad humana, que significa recuperación de los valores de la sensibilidd, de la razón del intelecto, de la moralidad y de la vitalidad[44]. San Agustín es también un filósofo del arte. Tenía el sentido de lo bello, de modo bien típico, y, sobre todo, el sentido de la música. Cuando lo quiere también es gran escritor, cuando no se porta como rectórico. Agustín revaloriza el sentido de lo bello como sensibilidad y la sensibilidad como valor espiritual de alcance ontológico. Para Platón, al contrario, la sensación no es sensibilidad y es, básicamente, algo que permanece en el nivel de lo corpóreo y en el grado de lo sensible. San Agustín, a su vez, a través de Plotino, percibe que el arte no es lo sensible, no es lo corpóreo, sino sensibilidad, valor espiritual, alcanzado a través de la apariencia sensible. El vivió este sentido de la integralidad del hombre, el verdadero objeto de la filosofía, el hombre, que en su integralidad es también amor a Dios. Análogamente, con esto, precisó el concepto de libertad.

14ª – LA LIBERTAD DEL LIBRE ALBEDRÍO Y LA LIBERTAD DE LA POSIBILIDAD DE HACER EL MAL

San Agustín ha sido acusado, a causa de la polémica contra Pelagio, de haber exagerado la influencia de la gracia, debido al pecado original, hasta el punto de negar la libertad. Es la interpretación protestante y calvinista, según la cual a partir de Adán se hubiera destruido el libre albedrío[45].

Como se sabe, san Agustín escribió el tratado *De libero arbitrio*, concluido precisamente cuando ya estaba en polémica con Pelagio; además, toda la obra agustiniana, aún los escritos contra Pelagio, incluso los escritos utilizados como textos para comprovar que Agustín niega el libre albedrío, prueba cabalmente que el no se lo niega. San Agustín admite la libertad del libre albedrío, o sea, la libertad de elección entre un bien y otro bien, entre un “bien menor” y un “bien mayor”, entre el bien y el mal, entre un “mal menor” y un “mal mayor”. Sin embargo, para san Agustín la libertad del libre albedrío todavía no es la libertad que el hombre busca. De hecho, la libertad de elección todavía no libra el hombre del mal, de la

[44] Buena parte de esta temática es sentida, pensada y elaborada trágico-agónicamente por Miguel de Unamuno. Cf. *San Manuel Bueno, mártir* y *Tres historias más*, 1942; *La agonía del cristianismo*, 1975; *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos,* 1976. Cf. También José Beluci Caporalini, *O conceito de homem em Fidelino de Figueiredo*, Londrina, EDUEL, 2001, Cap. 7, p. 219-272. Idem, Unamuno e Portugal: o outro lado da esfinge ibérica, (Mimeo); Idem, O sentimento trágico de Antero de Quental e de Miguel de Unamuno, Atas do Colóquio *José Ortega y Gasset*, UFSJ, de 01 a 05 de septiembre de 2003, p. 73-93, Idem, Elementos antropológicos no pensamento de Antero de Quental, *Educação e Filosofia*, Uberlândia, EDUFU, 13(25), jul/ de 1999.
[45] Sciacca, op. cit., p. 183-185. BOEHNER, Philotheus y GILSON, Etienne, op. cit., p. 191-193.

libertad, o sea, de poder escoger el mal: hasta que el tenga la libertad del libre albedrío, todavía tiene la posibilidad de poder escoger el mal. Ora, para Agustín la verdadera libertad no es la libertad de poder elegir el bien y también el mal, **sino la libertad de no poder elegir sino el bien.**

Alguien podría decir: en tal caso no es más libertad. Sí, no es más libertad de libre albedrío, sino la libertad superior; la libertad de elección (del bien solamente). Poder escoger el mal no es una perfección: es plenamente libre aquel que no puede sino escoger el bien, porque escoger el mal no es libertad, es esclvitud de la voluntad. Escoger el bien es libertad. Quien está en la condición de no poder escoger el mal, está en la condición de no poder pecar más y, no pudiendo pecar más, ha alcanzado la perfección.

Por consiguiente, la libertad del libre albedrío, el la llama *libertas minor*; la otra, **la libertad del mal**, la llama *libertas maior*.

La primera le pertenece al hombre por naturaleza, la segunda, al contrario, después del pecado original, es posible con el auxilio de la gracia, porque el hombre por sí mismo no puede libertar el libre albedrío de la posibilidad de hacer el mal. Solamente por la gracia la libertad puede ser libre de tener que elegir el mal, porque solamente por la gracia puede ser elevada de la libertad de elección a *libertas maior* o libertad de poder escoger apenas el bien. Por consiguiente, aquellos que afirman que san Agustín con la gracia niega la libertad, evidentemente engáñanse completamente sobre este punto. Para él la gracia no sólo no quita la libertad, sino al contrario, la perfecciona, porque la libertad de libre albedrío, que todavía es posibilidad de elegir el mal y, pues, imperfecta, es elevada a libertad plena, completa. Por tanto, la gracia no sólo no niega la libertad, sino funda la verdadera libertad. El fin supremo de la libertad no es el de poder elegir entre el bien y el mal, sino el de realizar su total perfección hasta el punto de apenas elegir el bien. Y así como esto se puede obtener solamente con la gracia, la gracia es la elevación y el perfeccionamiento de la libertad, en vez de ser su negación.

Ahora, pues, parece evidente la perfecta correspondencia entre la teoría de la verdad y la teoría de la libertad: la luz de la verdad interior, en cuyo horizonte el hombre es capaz de la verdad, realiza la plenitud de sí misma al libertarse de los errores (un intelecto que no puede más caer en error es perfecto) con el auxilio de la luz sobrenatural; asimismo la gracia, interviniendo, liberta el libre albedrío de la posibilidad de elegir el mal y lo eleva al grado de libertad perfecta.

Nótese la unidad interna del sistema: el proceso cognoscitivo coincide con la libertación de la mente del error (perfección del intelecto) y el proceso moral de la libertad con la libertación del libre albedrío del mal (perfección de la voluntad). Esta es la verdadera unidad metafísica antropológica de san Agustín. A este punto el diálogo interior, que ha guiado todo el itinerario humano, el diálogo inicial del alma con Dios, se concluye y el corazón del hombre cesa de estar inquieto. A través de la liberación del error el intelecto se ha

realizado totalmente en la verdad, por la libertación del mal y la voluntad y la libertad logran la perfección de sí mismas.

15ª – EL PROBLEMA SOCIAL Y LA PROPIEDAD

Una última consideración, muy actual hoy día. La unidade que san Agustín establece entre espíritu y cuerpo y la propia teoría de la libertad le hiciran reflejar sobre lo que se llama en el día de hoy de problema social. El ha escrito algunas páginas interesantísimas, que merecen ser recordadas.

Por ejemplo, al final de *De civitate Dei* habla de la paz temporal y de la paz espiritual y dice que el hombre realiza su felicidad sólo cuando hay equilibriio entre estas dos paces.

Por paz temporal el entiende la satisfacción de las necesidades del hombre; por paz espiritual las del alma. Sin embargo, el añade que no hay paz espiritual sin la paz temporal. Con ello quiere decir que el fundamento, la base, mejor, la condición de la paz espiritual es la paz temporal, o sea, la satisfacción de las necesidades materiales del hombre: *date pauperibus quod superat*. San Agustín se pregunta: ¿qué es lo que sobra? Es lo superfluo. Entonces el versículo evangélico significa: dad a los pobres lo superfluo. Pero san Agustín no para aquí: ¿Hay que dar a los pobres como se fueran perros, las sobras? Excesivamente cómodo, pero poco cristiano. San Agustín analiza profundamente el concepto de superfluo. ¿Superfluo en relación a quién? Todo hombre no está sólo, vive en sociedad; cuando lo superfluo se define dentro de la sociedad, entonces el no es considerado en relación a mí, como si yo estuviera sólo en el mundo o si pudiera aislarme de los demás. Lo superfluo es definido en relación a mí porque soy *socius*, miembro perteneciente a una sociedad. Por consiguiente, para definir mi superfluo, lo que para mí es superfluo, lo *quod superat*, devo definirlo en relación a otro, dice san Agustín. Por tanto, se define así: lo que es superfluo para ti, es lo necesario para el otro. Definido así, lo superfluo adquiere una enorme importancia social. O sea, cada hombre debe definir su superfluo no en relación a sí, sino en relación a la necesidad de la Sociedad en que vive. Por consiguiente, si tengo once cosas, por ejemplo, pero debo decir que diez me son necesarias, una es superflua, quizás la que no me agrade, y me la doy. Si hubiere otros que no tengan ni siquiera una de las once que tengo yo y son, por ejemplo, ocho personas, entonces mi superfluo no es uno, son las ocho cosas que hacen falta a los demás.

Si los cristianos aplicáramos este principio según la exigencia del cristianismo, muchos socialismos inútiles o dañosos desaparecerían de la tierra. ¿Quién de nosotros que dice que tiene algo de superfluo considera apenas a sí propio? Nadie. Es en relación a los demás que se define lo superfluo. Si estamos en dos y yo tengo una única cosa, mi superfluo en este caso, es la mitad de esta cosa, porque es lo necesario del otro, que es *socius*. Lo superfluo no es lo que no sirve (casi siempre es definido así); ¿no sirve para quién? Para unos, pero sirve para otros, ¡para aquellos que ni siquiera

poseen lo necesario! Entonces, no es algo que no sirve, es algo que tiene valor social; esto es definido desde el punto de vista social.

También el concepto de propiedad se revela cristianamente definido en un paso profundo de san Agustín que se menciona a seguir (se encuentra en una obra ascética de san Agustín, en el *Comentario al evangelio de san Juan*). La propiedad es de derecho natural, pero no del hombre individual, sino del hombre *socius*. He aquí la questión. La propiedad es de derecho natural del hombre *socius*, o sea, el hombre tiene derecho a la propiedad, pero porque *socius* y no porque individuo. Naturalmente si mi derecho natural es mío porque *socius*, la propiedad es individual, pero tiene un valor social. Esto es, es mía porque la hago sevir socialmente, para los otros además de mí. Definida así, el derecho natural a la propiedad tiene un valor social. A partir del momento en que mi propiedad deja de tener un valor social, o sea, no la hago yo servir socialmente, la propiedade deja de ser mía. No son los otros que me quitan este derecho, soy yo que me lo alieno. Efectivamente, si tengo este derecho porque *socius*, soy yo que renuncio a este derecho, no los otros que me lo quitan. Al contrario, los otros, quitándome la propiedad, la reconduzen al derecho primitivo y a su fin social.

Se observe un aspecto fundamental: el problema social no es visto desde un punto de vista económico (aún siendo también económico), sino de un punto de vista moral. Esta es la superioridad de esta teoría, actualísima hoy, sobre las otras: las otras ven el problema social desde una perspectiva jurídica o política o esencialmente materialista y económica; san Agustín la ve desde un punto de vista moral porque para el lo superfluo, que es necesario para el otro, es **Charitas** (ama tu próximo como a ti mismo). Esto significa: como no te gustaría ser privado de tu necesario (así ama a ti mismo), asimismo haga que también el otro tenga su necesario. Y, de hecho, lo necesario del otro es tu superfluo. Solamente así amarás el próximo como a ti mismo y solamente así no te limitarás a predicarle logomaquías ingeniosas, charladurías de sabiondos[46].

4 – CONCLUSIÓN PARCIAL

El Autor cree haber expuesto lo básico de la riquísima temática esencial de la filosofía agustiniana,[47] y, sobre todo, como todos los

---

[46] REINARES, Tirso Alesanco, *Filosofía de san Agustín*, Madrid, Augustinus, 2004, p. 467-477 aborda la temática con ricas observaciones complementares.

[47] Es curioso que el Autor no elabore, por ejemplo, la concepción histórica de Agustin, las Dos Ciudades y su importantísimo concepto de tiempo, etc. Sigue la conclusión que Sciacca da a la filosofía agustiniana en su *História de la Filosofia*, versión de Adolfo Muñoz Alonso, p. 195-196, "Se puede decir que todo el pensamiento de San Agustín es siempre actual porque actual es siempre la verdad. Genio prodigioso y gran alma cristiana, él ha creado un modo, un *espíritu* de sentir y de concebir la filosofía tan profundamente humano y vivo como verdadero y sugestivo, que arrastra hacia sí nuestro interés aunque sólo nos hayamos acercado a él una vez. Sentir a Agustín, vivir con él la problemática filosófica es sentir que la filosofía es en su intimidad religiosa, es sentirnos cristianos. A través del

problemas que ella enfrenta son resueltos desde un punto de vista espiritual: el centro es el sujeto humano, el hombre como sujeto de verdad que es la luz del intelecto y, pues presencia de Dios, fin último del propio hombre. Es en este centro que converge toda la problemática filosófica. Si el hombre es sujeto, a quien la verdad es luz, todo debe ser visto a la luz de la verdad. Pero como la luz de la cual el hombre participa no es criada por el propio hombre, pero es dada al hombre, basta que este se sorprenda en esta luz de verdad para que el se sorprenda en Dios. La existencia del hombre ya es prueba de la existencia de Dios. De aquí una expresión célebre de él, con la cual se concluye esta parte: *Ubi Deus, ibi homo*; onde está el Creador ahí está el hombre también. También puede decirse: *Ubi homo, ibi Deus*, no en el sentido que el hombre ponga o crea Dios, sino así: donde está el hombre, está Dios, porque basta que el hombre reflexione sobre sí mismo, para que descubra la verdad de Dios. Por consiguiente, las famosas palabras: "*Rede in te ipsum, in interiore homine habitat Dei veritas"* significan dos cosas contemporáneamente: en el interior del hombre está aquella luz de verdad con la cual el hombre conoce todo y se descubre a sí mismo en esta luz, pero, precisamente descubiéndose a si mismo en esta luz de verdad, el descubre en si mismo Dios y si mismo en Dios.

5 – EL HOMBRE Y DIOS EN SAN AGUSTÍN[48]

Cristianismo él renovó la verdad del platonismo, la hizo inmortal infundiéndole un nuevo espíritu. Él es el fundador del platonismo cristiano. Elaboró el concepto de la realidad como verdad, el principio de la creación, el concepto del tiempo, resolvió el problema del mal, defendió el dogma de la gracia, creó la teología cristiana, dió a la filosofía un valor éticorreligioso, concentrando la investigación sobre Dios y el hombre: sobre Dios que es Providencia, Amor, Verbo, y sobre el hombre que procede de Dios, criatura hecha para perfeccionarse en Dios. Platónico, a pesar de algún exceso polémico, no tuvo una visión trágica del mundo, porque todo le condujo a la luz de la Verdad, y todo lo creado le hizo escuchar su canción de alabanza hacia su creador. Pero lo más profundamente agustiniano es la concepción de la actividad espiritual como búsqueda interior, como excavación honda que el alma hace dentro de sí, para lo que todas las facultades del hombre son dirigidas en su movimiento hacia Dios, que es la Verdad. San Agustín no reduce lo real a puras relaciones lógicas sino que da vida hasta a las fórmulas más abstractas. Él es el filósofo del *más allá interior*, de Dios que está en nosotros y nos trasciende; el filósofo del pensamiento viviente y no abstracto, el pensador del espíritu que es realidad y de la realidad que es espíritu. Su herencia constituye uno de los tesoros más preciosos de la humanidad."

[48] Conferencia pronunciada por ocasión del Congreso Internacional de Filosofía, realizado en la ciudad de São Paulo, de 09 a 15 de agosto de 1954, con motivo de

A la razón que le pide (*Soliloquios*): “¿Lo que quieres conocer?”, Agustín responde: “Dios y el alma” – “¿Nada más?” – “Nada más.”

Para Agustín, plantear el problema del hombre es plantear al mismo tiempo el problema de Dios. No se capta el hombre en sus profundidades ontológicas hasta que no se capte Dios, cuyo problema es intrínseco al propio hombre. Agustín no se olvida del mundo, en su especulación, sin embargo, el así lo hace, procediendo del exterior hacia el interior del hombre y del interior para Dios, o sea, el se ocupa del mundo externo en su pensaminento solamente después de haber ocupado vasta y profundamente sobre Dios y el hombre. De aquí el carácter esencial “espiritual” (y, pues, ”cristiano”) de su pensamiento, diverso del pensamiento “cosmológico” de la filosofía griega, no apenas la aristotélica, sino también la platónica. Puede afirmarse que el problema de Dios y el problema de su relación con el mundo criado constituyan la “unidad” profunda del pensamiento de Agustín aparentemente fragmentario y, apenas para los superficiales, asistemático.

Su filosofía es un coloquio constante, ininterrupto y caluroso entre la criatura y el Creador, en los termos más exigentes de la pesquisa especulativa, entre el hombre que busca Dios y hacia El tiende y Dios que le viene al encuentro; un itinerario del ser espiritual criado para el Espíritu creador; un tender amoroso (para usarse una sugestiva expresión de Rosmini) del Ente infinito, de la persona humana hacia Dios Persona absoluta. Conocer a si mismos – pero conocerce en la estructura profunda del propio ser – es saber que Dios existe, es encontrarse con El, que está presente en nuestra interioridad.

Itinerario de amor, por tanto, sin embargo, que uno no se equivoque; no se trata ni de sentimentalismo ni de pragmatismo, ni de voluntarismo en el sentido que comúnmente se da a estos termos; las “razones del corazón” sin o contra la razón no pertenecen a Agustín, como no pertenecen al propio Pascal. El hombre, para Agustín, es ente pensante, en cuanto partícipe de la verdad; Dios es la verdad; es la Verdad. Por tanto: **intellectus valde ama**. Un Agustín “antiintelectualista”, en el sentido que se da hoy a esta palabra, que haga de la verdad un acto de pura elección subjetiva o un producto de la vida o de la historia, es el Agustín antiagustiniano. Su fe sería en tal caso, una **Fides fugiens intellectum**; y esto es contra el espíritu y la letra de sus escritos. Agustín está en la línea platónica del idealismo, de hecho, es el fundador del idealismo cristinano, de aquella forma del idealismo platónico-neoplatónico, del cual el antecedente es la profundización y la superación. Para el la verdad presente en la mente es el objeto del pensamiento, como imagen de la verdad en sí absoluta, que transcende la mente, porque de un orden diverso, aunque análogo. Sin embargo, que uno no se equivoque en otro sentido; el intelectualismo de Agustín no es

su IV Centenario.

formalismo nocional o logicismo abstracto. Para él, la verdad no es una “vista” mental, sino la “vida” de la mente y del hombre en su plenitud e integralidad: la vida iluminada por y en la verdad y la verdad vitalizada por y en la vida. No se especula “sobre la verdad, desde fuera, como sobre algo que es extraño a uno, sino desde dentro se piensa y se vive, desde dentro de la verdad, a partir de ella, que es interioridad del hombre. “Filosofar”, para Agustín es trabajo interior intenso, profundización de la verdad que suscita el hombre, lo alimenta, lo estimula y lo impulsiona a ultrapasarse en la Verdad que lo transcende y lo completa: **noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris transcende et te ipsum.**

Ubi Deus, ibi homo: donde está Dios, ahí está el hombre. No solamente porque sin el Creador, la criatura no existiría, sino porque, solamente tornándose consciente de esta relación con el Creador, el hombre descubre a si mismo y a su autenticidad ontológica. Donde está el hombre, ahí está la presencia de Dios, interior a su espíritu. Por consiguiente, el hombre verdaderamente se conoce a si mismo, se sabe en su ser profundo, sólo cuando conoce su origen y su fin absoluto: la vida de cada hombre empieza por el acto creador de Dios y concluye su curso temporal – se permanece fiel a su naturaleza, atraida amorosamente por el Ser – con el retorno hacia Dios. Participación inicial y participación final: entre los dos extremos se realiza el viaje terreno del hombre, el **viator** a la búsqueda de su Bien verdero y siempre sediento de él. Por esto el hombre sabe quien es, conoce su verdadero nombre – se conoce a sí mismo – cuando sabe que es espíritu criado por Dios y encarnado en un cuerpo y que tiende, aún cuando de ello no es consciente, hacia la fuente primera de su vida. *Ignorar esto es ignorarse:* el ateo, que niega a Dios en su corazón, no se conoce a sí mismo. Negar a Dios es perder al hombre: **ubi Deus, ibi homo**.

Estas pocas indicaciones ya delinean **la estructura metafísica del concepto agustiniano de la persona humana,** que se pasa a precisar mejor[49].

El hombre es alma y es cuerpo: alma en un cuerpo al cual da vida. No se puede comprender y, por tanto, definir al hombre sin tener en mente ambos aspectos. Tampoco el hombre es dos substancias: “el hombre es substancia, compuesta (**constans**) de alma y de cuerpo”: y es hombre tanto en la **mente** cuanto en el **cuerpo**. Sin embargo, ni la esencia del cuerpo se torna la esencia del alma, ni la de ésta la de aquél: hacen un único hombre sin ser la misma cosa. Agustín aquí se afasta decisivamente de la filosofía de los “platónicos”, auxiliado por el concepto cristiano de la “creación” que le permite refutar otra afirmación platónica de la materia o del cuerpo como “mal” y fuente de todos los males. De suyo el cuerpo no es malo, qunque sea verdad que pueda ser un impedimento a la realización del bien; sin embargo lo perfecto del hombre no está en la separación de su alma del cuerpo. Sin duda que la parte más noble

[49] Énfasis del Traductor-Coordinador.

y más elevada es el alma o la actividad espiritual en su todo, pero ello no significa ni que el cuerpo sea malo, ni que la naturaleza del hombre exija, para ser perfecta, la abolición del cuerpo.

Entre las actividades supremas del alma, está la **mente**, que él distingue (y tal distinción es fundamental) en ***intellectus*** y ***ratio***, y la voluntad. Objeto de la mente es la verdad, presente en el intelecto y de la cual la **ratio** se sirve para juzgar; objeto de la voluntad es el bien. No es posible encontrar el sentido y el valor de la persona humana según san Agustín, sin considerarse, aunque brevemente, estas dos formas de actividad espiritual.

Nada hay de superior, en el orden de la naturaleza, a la mente humana una vez que es dado al hombre conocer la verdad. Tal presencia de la verdad en el alma no sólo atestigua su superioridad en relación a cualquier otra cosa del mundo, sino también a su naturaleza espiritual. El alma consciente de sí (autoconciencia) se capta y se conoce en su esencia como pensamiento una vez que la verdad la ilumina y, pues, la consciencia de sí es simultáneamente consciencia de algo, de la verdad objetiva; ella sabe que es pensamiento y que participa, como tal, de la verdad, y sabe contemporáneamente que no es un cuerpo, ni nada corpóreo. El alma conoce, quiere, recuerda, ama, etc. Y sabe que conoce, quiere, recuerda, ama, etc.; conociéndose pues por lo que es, sabe que no es aire o fogo o cualquier otro cuerpo o algo corpóreo; por tanto el mismo acto del autoconsciencia (el conocerse por lo que se es) prueba su espiritualidad. Espiritual, el alma también es inmortal; ella participa de la vida eterna; por consiguiente, el alma, participante de algo eterno, es inmortal. Ni puede pensarse que Dios, que lo creó de este modo, la destruya, observa todavía San Agustín en el *De Trinitate*: la felicidad no existe al menos que lo sea para siempre; Dios ha dado al alma, haciéndola partícipe de la verdad eterna e infinita, la aspiración a la felicidad infinita; por tanto, habiéndole dado esta disposición esencial, no puede decepcionarla destruyéndola.

La actividad intelectiva, como se ha dicho, es dupla: la del **intellectus** verdadero y propio y la de la **ratio**: el objeto del intelecto o de la mente es la verdad primera o los principios del juicio no derivables de la experiencia, sino presentes a la mente o intuidos por ella. Son las **interiores regulae veritatis**, “luz” de la mente y que iluminan la razón, o sea, los principios a través de los cuales la razón es capaz de juzgar o de formular conceptos. Por esto, según Agustín, hay una verdad interior (y el pensamiento es pensamiento precisamente porque es experiencia interior de la verdad) y anterior a la experiencia sensible, según la cual la razón juzga todo lo que la experiencia externa se le presenta, pero sin poder juzgar la verdad según la cual juzga. Los conceptos que la razón formula con el concurso de la experiencia sensible, presuponen una verdad intuida, objeto del **intellectus**, la cual garantiza la validez de ellos, esto es, la verdad del conocimiento racional. Pero los principios del juicio, de los cuales la razón se sirve,

no son juzgados y como tales está más allá de la propia razón. Hay, pues, un saber intuido (fundamento de la validez del conocimiento racional), el cual controla la razón y le da la posibilidade de juzgar, sin ser controlado por la razón porque superior a ésta. Como se lee en *De vera religione*, "la razón no crea la verdad, sino apenas la descubre; la verdad existe en sí antes de ser descubierta; descubierta se innueva."

Las verdades primordiales son superiores a la razón y al propio *intellectus*, a pesar de le pertenecieren por derecho (son intuidas por el intelecto y de ahí la **luz**) no son creadas por él: son dones recibidos por el intelecto. La verdad es "donada" a la mente, no "planteada" por la mennte. Agustín deduce de aquí su prueba **a priori** de la existencia de Dios (que es el fundamento de la prueba ontológica de san Anselmo), intnrínseca al sujeto humano en cuanto tal: no hay nada en el orden natural superior y más excelente que la mente; pero en la mente humana están presentes verdades que son superiores a la propia mente y no son creadas por ella; luego existe Dios como Verdad absoluta, fuente creadora de la verdad, de la cual el hombre participa.

La lei moral[50] también es dada al hombre, ella es asimismo objeto de la mente y guía de la voluntad, la cual persigue siempre un fin y a través de tantos fines parciales, todos insuficientes, el fin supremo, o sea, el sumo Bien, el cual, querido por sí mismo, realiza la aspiración del hombre. La libertad de elección es ejercida entre los bienes particulares considerando la pose del Bien absoluto, merced del auxilio de la Gracia, esto es, a la libertad de no poder querer sino Dios. Por consiguiente, la gracia no sólo no niega la libertad, sino fundamenta la verdadera libertad elevando el libre albedrío a la plena voluntad del bien, o sea, tornando la libertas minor en **libertas maior**.

Al alma, repetimos, según san Agustín, están presentes las verdades; por ellas (y sólo por ellas) el hombre es capaz de juicios universalmente válidos y de acciones morales, también ellas válidas universalmente, en la medida en que realizadas en el orden del bien objetivo. Tales verdades son interiores y, en este sentido, inmanentes, a el alma, pero como objeto inteligible dado a ella y no como verdades criadas por su actividad y, por tanto, en este sentido (son verdades), no subjetivas y transcendentes a la pura actividad subjetiva[51].

El alma descubre dentro de sí la verdad que luego encarna en el conocimiento y en la acción, que expresa a través de su actividad. Indudablemente que la verdad es verdad de un pensamiento y por ello le es indispensable el sujeto pensante (en este sentido no hay verdad sin un pensamiento que la piense); pero, por otro lado, el sujeto es pensante y agente solamente en la medida en que participa de la verdad objetiva. Por tanto, el hombre es subjetividad a la cual están presentes verdades objetivas, valores absolutos. No es

[50] Énfasis del Traductor-Coordinador.
[51] Paréntesis del Traductor-Coordinador.

universal la subjetividad como tal (el puro pensamiento subjetivo), sino la verdad que le es presente y es ella que confiere validez universal a la actividad universal.

Si es así, la subjetividad (para que sea verdaderamente **humana** y responda a la estructura del hombre) es llamada a actuarse interiormente según la verdad objetiva de la cual ella participa. Por tanto, el valor del sujeto es constituido (y le es relativo) por el valor (absoluto en el orden natural) de la verdad objetiva y eterna que le es interior. A este punto encontramos el significado profundo y verdadero del concepto agustiniano de interioridad y, por otro lado, de la **persona humana** estrictamente conjuntos. La persona es valor supremo, no como pura actividad subjetiva, sino en la medida en que, como actividad espiritual subjetiva, tiene en sí valores absolutos y los expresa en el pensamiento y en la acción; y obra como persona solamente con estos valores, encarnándolos. He aquí la dignidad suprema del hombre (para usar una expresión de Rosmini). En otras palabras, según san Agustín, el hombre como espíritu iluminado por la verdad, posee algo de divino; hay en el la imagen de Dios, que es la Verdad y el Bien. El se realiza como persona a medida que actuan en cada forma de su actividad espiritual los valores de conocimiento y de acción que iluminan su mente y guian su voluntad. Esta luz de verdad está en todo hombre, rico o pobre, docto o ignorante, es patrimonio del hombre en cuanto tal, valor indestrutible sobre el cual no cae negación (aunque pueda ser desconocida); jamás esta luz abandona el hombre y deja de constituirlo como persona. Por ello el hombre en cuanto persona, en cualquier caso, es siempre respetado y amado; lo más mísero y rejetado es siempre una imagen de Dios, y, como tal, es sacro.

El hombre, pues, participa de la verdad, según la cual, si quiere actua su naturaleza human, es llamado a pensar y a obrar, pero no posee (ni el es) la Verdad en sí; participa del bien, pero no es ni posee el Bien absoluto. Esta participación hace que en el sea irresitible la aspiración a la Verdad absoluta y al sumo Bien. Por tanto, la necesidad que el hombre tiene de Dios, nace de dentro del propio hombre, le es connatural precisamente en cuanto hombre (y tal **intrinsecismo** es la característica principal de la filosofía agustiniana); no de una disposición subjetiva sicológica genérica, pero por su participación objetiva (y universal) en una verdad que le impele a ultrapasarse y a desear, como bien que le realiza, el Bien supremo. Tal tendencia hacia Dios es constitutiva de su naturaleza, una vez que siendo capacidad infinita de pensar y de querer (y lo es por la verdad que le es presente y le ilumina) y no habiendo nada en el orden de la naturaleza que pueda adecuar esta su infinita capacidad, y ningún de los bienes finitos (ni todos juntos) logra o puede satisfacer su aspiración al Bien infinito. El hombre, por tanto, actualiza su persona a través del proceso del conocimiento según la verdad y del querer según el bien, pero no se realiza como persona en la imanencia de este proceso. Por esto la persona es teísta,

inclinada naturalmente hacia Dios: al pensar, aunque quiera otra cosa, quiere conocer a Dios. Esta es **la vocación fundamental**, auténtica del hombre. Aquí está la esencia de la persona (y, en ella, todo hombre), debe hacer convergir en sí todas las otras vocaciones de modo que todo cuanto piense y obre sea hecho de acuerdo con aquella vocación principal. El hombre es hecho así, dice Agustín, y así debe hacerse en el curso de su vida. "Señor, nos creastes para Vos y nuestro corazón vive inquieto, en cuanto no reposa en Vos", como se lee en las *Confesiones*[52]. Hasta que el hombre no se una a Dios, el edificio de su vida está incompleto. El dice esto explícitamente en un Sermón-: "¿Hasta dónde llega la cumbre del edificio? Digo sin más: hasta la visión de Dios". Aquí se cumple el itinerario de la persona: empieza por y termina en Dios. Saber esto, vivir según este conocimiento, tender hacia el mismo con todas las propias fuerzas, significa tornarse persona.

Y no por la propia felicidad: se ama a Dios gratis; el amor a Dios se ordena al amor hacia Dios y basta. El se realiza amando el próximo, o sea, amando las personas como personas y no como cosas y a nosotros como personas: y, por otro lado, amando a Dios se ama verdaderamente e sí mismos y al próximo. Por el contrario, el verdadero amor de sí, dice Agustín en un paso del *Comentario al Evangelio de san Juan*, es amor a Dios: quien se ama y no ama a Dios, no se ama y quien ama a Dios y no se ama, ama a sí propio. O, como se lee en el *De Trinitate*, quien ama a Dios no puede no amarse y quien se ama verdaderamente, ama a Dios. Dos amores impelen el alma, un a amar las cosas hasta el desprecio de Dios y el otro a amar a Dios hasta el desprecio de las cosas. Pero, precisamente cuando el alma se impele a amar a Dios hasta el desprecio de todo por Dios, se recupera el verdadero sentido de todo y se ama todo con verdadero amor. Parece una paradoja, pero aquí está la verdade y el significado del hombre, o sea, el significado "cristiano" del hombre.

Ubi Deus, ibi homo. Negar a Dios es negar al hombre; no amar a Dios es odiar el hombre y nosotros mismos. Y, por otro lado, donde está el hombre, aí está Dios y cuando el hombre se conoce en su raíz metafísica y en las profundidades de su ser, se descubre a sí mismo, descubre Dios, de quien y por quien es. En esta descubierta y en la fidelidad a la misma está, consiste y se hace la persona humana.

[52] *Confissões*, 1,1. (Os pensadores)

6 - ACTUALIDAD DEL "ENCHIRIDION" AGUSTINIANO[53]

Desde la ordenación sacerdotal hasta la muerte, san Agustín fue un obispo "comprometido" en el combate de las herejías, que en el siglo V abundaban y pretendían dividir y destruir la catolicidad. Fue el suyo un empeño constante en esclarecer y profundizar las verdades eternas de la revelación, cuya depositaria era la Iglesia, amada y defendida por él, tal vez más que por ningún outro. Era un compromiso que interesaba su fe viva, con dura intransigencia para con el error, e inmensa caridad hacia los hombres que yerran y dudan y son débiles e ignorantes.

Una forma evidente de esta caridad, que es también apostolado, eran las respuestas, casi siempre exhaustivas y rápidas que daba a cuantos le pedían luces para sus dudas o armas para combatir a sus adversarios, sin que le obstasen sus múltiples cargas pastorales, pues él tenía un corazón y espíritu abiertos para todos. Autoridad indiscutida y temida, consagrada enteramente a la defensa de la Iglesia, san Agustín fue el servidor de todos los cristianos que tenían necesidad de su caridad intelectual y espiritual, un ejemplo auténtico de la autoridad como servicio, que es por decirlo así un concepto existencial de ella, en el sentido de que se dirige a *esto* y *aquello*; mas precisamente esta concepción le hace uno de los más decisivos defensores de la autoridad misma, que para ser mejor servida debe ser tal y reconocérsela como tal.

Esta generosa disponibilidad le obligó a escribir numerosas cartas de valioso contenido doctrinal, tratados voluminosos y breves, hechos a su requerimiento, toda una serie de escritos, que utilizando materiales ya publicados, resumiéndolos y corrigiéndolos en algunos pasos, confirmándolos y corroborándolos, con nuevos argumentos, integran una parte indispensble de su vasta producción.

Uno de estos escritos es precisamente el *Enchiridion* o *Manual*, titulado también *De fide, spe et caritate*, que san Agustín escribió a

[53] Artículo publicado em *Augustinus*, Revista Trimestral, Madrid, XVI, 61-64, enero-diciembre, 1971, p. 377-386. (Trad. del italiano para el español de Victorino Capánaga)

petición del “amadísimo hijo Lorenzo”, el cual, al proponerle algunas cuestiones, le rogaba desarrollase en un libro fácilmente manejable algunos temas teológicos y morales:

a) las verdades que hemos de creer y los errores que debemos evitar,
b) el uso y los límites de la razón en la defensa de la verdad;
c) lo que constituye el principio y el coronamiento de la vida cristiana;
d) los fundamentos de la fe católica.

San Agustín satisfizo al interrogador en el año 412, en que fue compuesto el *Manual*. Así poseemos este compendio magistral de muchas de sus doctrinas características, rico como siempre, en escorzos luminosos y considerado por los teólogos “como el manual del verdadero *agustinismo*”[54], donde su autor “ha condensado lo mejor de su doctrina e indicado de igual modo su método”[55]. Cierto que no han faltado discusiones, más que todo por el uso que hicieron los jansenistas, sobre la interpretación de algún pasaje oscuro, llegándose a sostener antiagustinianamente, que según el Santo, el hombre ha perdido con el pecado el libre albedrío y que no tiene ninguna parte en la salvación: pero estos textos hay que examinarlos y entenderlos en su contexto, iluminándolos con los pasajes paralelos de las grandes obras, en que san Agustín no tiene la preocupación de ser conciso y de proceder por breves indicaciones. Por lo demás, en las *Retractationes* no aporta ninguna corrección[56].

Dicha obrita puede dividirse en tres partes, dos breves y outra que ocupa casi la totalidad. En las primeras páginas Agustín responde a las preguntas de Lorenzo: el culto de Dios es la verdadera sabíduría del hombre, diversa de la ciencia insipiente de este mundo; en efecto, “como nadie puede darse a sí mismo el ser, así nadie puede ser sabio por si mismo, sino por merced de Aquel que da la luz”. La verdadera sabiduría del hombre es el culto de Dios, que debe ser adorado por fe, esperanza y caridad, las tres virtudes contenidas en la oración dominical y en el Símbolo. Así después de declarar sumariamente lo que es cada una de ellas, comienza a explicar los artículos del Credo, para exponer al fin del tratado en qué consisten las virtudes de la esperanza y caridad y acabar con un rápido epílogo, donde muestra de nevo su estima y afecto hacia Lorenzo.

La explicación del Símbolo puede considerarse como un breviario de los dogmas principales del Cristianismo, donde se intercalan cuestiones morales, cosa frecuente en san Agustín; por ejemplo, al hablar de la mentira que es intrínsecamente mala, a diferencia del error, que no siempre es pecado y a veces es útil, discurre sobre las obras de misericórdia, sobre la penitencia como necesaria para la remisión de los pecados, etc. No pretendemos

[54] PORTALIÉ, E.: *Diction. de Théologie Catholique* I 2, 302.
[55] CAYRÉ, F.: *Patrologia e storia della Teologia*, Roma 1936, I 634.
[56] *Retractationes* II 63 PL 32, 655.

resumir la matéria del *Enchiridion* para no deslucirla a quien quisiera saborearla directamente en el texto mismo: pero voy a realzar brevemente algunos aspectos que me parecen actuales, dejando aparte lo que se dice acerca de los dogmas, que como tales, son siempre eternos y siempre contemporâneos, precisamente porque ciertas modas y novedades de hoy los han hecho "inactuales".

1- LA PIETAS

Tanto el "culto divino" ([illegible]) como la [illegible]es la piedad, y ambas cosas, de las que la primera es el fundamento, contituyen la verdadera sabiduría del hombre. En efecto, la *pietas* es el respeto de sí mismo, de los prójimos y de las cosas, de todo ser en su categoría, que es el bien: es el "obsequio" y la "veneración", el "afecto", porque supone el reconocimiento objetivo de los valores de todos los seres en su grado: luego por esencia es acto de amor, es la "justicia" con la que cada cual gobierna su vida, y en los límites del puesto que ocupa, contribuye al bien común, y al gobierno que los demás tienen de la suya propia.

Con razón la *pietas* indica también la justicia con que Dios dirige los acontecimientos humanos; es la primera justicia y el primer amor de parte del hombre, su sabiduría suprema; es la adoración y el culto de Dios, la [illegible]sobre la cual se funda y de la cual se deriva también la [illegible]o la piedad para con las criaturas. Por eso el culto de Dios es también *memoria Dei*, memoria de Dios en la mente y el vínculo creatural con que se une a Dios la criatura inteligente. Como escribe J. B. Vico, "se non siasi pio, non si puo davvero esser saggio": le falta la *pietas*, no respeta nada, se burla y persigue todo, aun el bienestar como fin de sí mismo, cuyo culto ha sustituido al de Dios. Perdida la piedad para con Dios y la piedad para con las criaturas, todo se viene abajo: la *impietas* se hace criminal, un atentado al ser de todo ser y al ser mismo en cuanto tal. Hoy más que nunca es urgente y angustioso un llamamiento a la piedad en doble sentido, que tiene la misma fuente.

2 - LA FE

A Dios se honra con la fe, la esperanza y la caridad, pero es necesario ante todo "creer sin ninguna incertidumbre" en la Sagrada Escritura, inspirada por el Espíritu Santo, comenzar con la fe que obra por la caridad y con una vida recta, alimentar la esperanza de llegar a la visión beatífica. Y Cristo es el *fundamentum certum...propriumque fidei catholicae;* Cristo, el Hijo unigénito de Dios y el Mediador. Y el mundo de hoy está falto de esta fe, mientras tiene mucha en las suertes magníficas y progresivas de este mundo, hasta el punto de prescindir de toda ayuda divina, y es mucha su incertidumbre sobre la inspiración divina de la Escritura, a la que se

manipula arbitrariamente, con el tácito presupuesto de que el Espíritu Santo tiene que ver y no tiene que ver nada en ella.

Y así perdida la fe en la Revelación, la esperanza se hace puramente terrena y la caridad queda reducida a las conquistas sociales. Ni Cristo es ya el Dios encarnado, el fundamento cierto y propio de la fe, y aun todo el Cristianismo, sino solo el iniciador de una “ideología” que debe desmitificarse y adaptarse a las varias situaciones históricas, mudables como los vientos. Ni es forma ejemplar a imitación de Cristo en toda circunstancia, por lo que El y su palabra y su vida son siempre contemporáneos, sino hay que adaptarse a las circunstancias, porque ellas nos ajustan al modelo del Señor.

3 - FE Y CIENCIA

Cuando, pues, se indaga lo que se debe creer, como verdad que pertenece a la Religión, no se ha de sondear la naturaleza de las cosas, como lo hicieron los llamados físicos griegos, ni el cristiano debe avergonzarse de ignorar esta o la otra noción científica, ora porque los mismos que la han descubierto o la creen, no lo saben todo, ora porque se trata de opiniones o conjeturas más o menos firmes. En materia religiosa se pregunta a la fe y se cree lo que ella enseña (no pensaban de outro modo Galileo y Pascal). Y la fe nos dice que de todas las cosas celestes y terrestres, visibles e invisibles es Creador el único Dios verdadero, que es la Trinidad[57].

Hoy al contrario, aun en materia de religión, se piden las luces casi solo a la ciencia de la naturaleza y del hombre, visto solo como parte de la naturaleza, a las invenciones técnicas, aunque sean las más insensatas, a las llamadas “ciencias humanas” en su nivel empírico, que son zonas de subdesarrollo intelectual y cultural; y aun en este caso con el tácito prejuicio de que no vale la pena de preguntar a la Religión, porque es un cúmulo de mitos y de fábulas, de que urge librarse para lograr la emancipación del hombre. Añádanse a esto las fantásticas teologías “cristianas”, construidas sobre la base del principio de la evolución en el sentido de un evolucionismo, que se sustituye por la Revelación, a la que se obliga a adaptarse dócilmente, o las deprimentes interpretaciones sociológicas de la teología, y por outra parte el “complejo de inferioridad por la ignorancia de esta o aquella noción técnica o científica aunque sea la más insignificante, la preocupación de no estar al día (por lo cual las visitas a las exposiciones han sustituido a las de las iglesias); y no se trata de sombra de complejo, sino más bien de un despreciativo sentimiento de superioridad por la ignorancia de las cosas de la fe, aunque se discute acerca de ella con desenvoltura de sabiondos.

---

[57] “Cum ergo quaeritur quid credendum sit quod ad religionem pertineat, non rerum natura ita rimanda est, quemadmodum ab eis quos physicos Graeci vocant... Satis est christiano rerum creatarum causam, sive caelestium sive terrestrium nonnisi bonitatem credere Creatoris qui est Deus unus et verus”, *Enchiridion* 9, 3 PL 40, 235-236.

Lo cual no significa que no ha de favorecerse el progreso científico; es propio del hombre, aunque sólo quede uno, explorar la naturaleza e interrogarla; pero cuando se pregunta qué debemos creer en materia de Religión, se debe recurrir a la fe, y no a la ciencia de la naturaleza, aun cuando se mantenga la esperanza de que en lo futuro el hombre podrá conocer todo lo conocible. Y aun en este caso, la ciencia mundana en su totalidad será siempre una nonada con respecto a la Sabiduría de Dios y a los problemas esenciales del hombre, su fin último, o la visión beatífica. El hombre frente a Dios o religado con Dios no es problema de cantidad o de totalidad de los conocimientos científicos; no depende de ellos, y acude a la fe con todo el apoyo que puede darle la razón. La dependencia del hombre con respeto a Dios es ontológica; el hombre y todo lo creado se dan por un acto creativo, y por tanto el límite es radical e insuperable. El hombre "evolucionado" hasta el punto que pueda prescindir de Dios y de la fe religiosas es un contrasentido científica, filosófica y teológicamente; no es ni siquiera una veleidad.

4 - EL MAL Y LA LIBERTAD

San Agustín en su polémica con los maniqueos y pelagianos vuelve a exponer su doctrina del mal como privación del bien. Del bien es la causa Dios, del mal es causa la voluntad del hombre, por consecuencia del pecado original; y el bien y el mal coexisten, pues en realidad no puede existir el mal sin el bien y sin hallarse en el bien, aunque el bien puede existir sin el mal, que es la "corrupción" del bien. Todo ser en cuanto tal es bueno, y el hombre también es bueno: el mal es ser injusto, vicioso, en esclavitud de su voluntad, en corrupción de su ser. El mal no está en el límite ontológico, propio de todo ente creado y finito, ni en los demás que se le adhieren como finito (antes bien si pudiera despojarse de su límite sería outro ser, dejando de ser lo que es); sino en la corrupción de nuestro ser[58].

Por consecuencia, perder o negar el límite ontológico – el hombre no existe de sí y por sí, sino de Dios y por Dios – no es emanciparse o liberarse de la "alienación", sino perder y negar su próprio ser por una autosuficiencia que no compete a la criatura: es la "rotura", que anula al hombre, lo corrompe en su raíz, y por lo mismo en la totalidade de su cuerpo y espíritu. He aquí el mal radical, derivado del pecado de origen. Al contrario, como he escrito en outra parte, "la dependencia metafísica del Creador por necesidad ontológica hace que la criatura-hombre sea autónoma de una parte, porque es infinitamente *menos* que Dios, sin que nada le falte como criatura, y de outra, porque es inmensamente *más* que todas las otras cosas o la totalidad de ellas: se trata de una superioridad cualitativa que le viene de la inteligencia del ser, con la

[58] Como se sabe, en el sistema filosófico de Platón, el mal no entra en ninguna categoría. El ser, que Platón reconoce como ser verdadero y real es solamente el ser ideal. Por esto, no considera ser lo que se le opone. *Apud* Johannes Hirschberger, *História da Filosofia Antiga*, São Paulo, Herder, 1957, p. 81, vol. 1.

que Dios la constituye persona y sobre la persona funda toda la dignidad sobre todo lo creado”[59].

En este modo de ser el “confín” en unión con la naturaleza y con los demás y en unión con Dios, a quien siempre se debe adorar, el hombre realiza su ser, se hace “justo y bueno” y se pone en condición de ser salvado por gracia, completando toda su perfección. El hombre no puede salvarse sólo con los méritos de sus obras; también la gracia y el libre albedrío proceden de Dios. Es Dios el que nos hace buenos; mas san Agustín admite explícitamente la colaboración de la voluntad del hombre y de la misericordia divina que prepara la voluntad. “Prepararse”, “ejercitarse” para la salvación es liberar la voluntad de la esclavitud del pecado, por eso “el hombre no será libre para obrar rectamente si no comienza a liberarse del pecado, sirviendo a la justicia. Esta es la verdadera libertad que da el gozo de las obras buenas, y al mismo tiempo la santa esclavitud por la obediencia a los mandamientos divinos”[60].

Nuestras esclavitudes no son un efecto de los obstáculos exteriores (de las estructuras injustas!), sino somos esclavos siempre que pecamos y con los pecados nos hacemos artífices de las estructuras injustas o mantenidas en pie, aunque se hayan inveterado. El mal que hay en tales o cuales instituciones lo ponemos nosotros, porque no nos hacemos libres interiormente, quitando el pecado, rehusamos ser “siervos de la justicia” y “esclavos santos”, sometiéndonos al querer de Dios. Para san Pablo es libre “quien es prisionero de Cristo”, que no puede pecar, dice san Agustín, por la elevación de la libertad con la gracia gratuita[61].

De aquí nace nuestra “irresponsabilidad” y también la hipocresía, cuando infestamos con nuestro mal las estructuras, como si nosotros no fuésemos causa de él en el mundo y en la sociedad; y toca también a nuestra responsabilidad eliminarlo en cuanto nos sea posible y haciendo cuanto podemos, con un esfuerzo, que cambiando las cosas externas, no introduzca dentro outro mal, para lograr nuestra libertad interior, que viene de la liberación del mal que hay dentro de nosotros, y que nos hace capaces de obrar mal por causa del pecado original.

De aquí la llamada constante a la Gracia con la adoración de Dios en fe y caridad, la necesidad del símbolo tal como Cristo lo ha revelado y como la Iglesia fundada por El lo ha heredado y transmitido con su magisterio, asistido por el Espíritu Santo.

Rechazar el pecado original, negarlo como una superstición y fábula funesta que ha llenado de tristeza a la humanidad y ha sido una barrera para el progreso humano, con el viento en popa de un optimismo utopístico, que pone la esperanza en el mismo hombre y en su única capacidad de redimirse del mal y de salvarse, es una

---

[59] SCIACCA, M. F.: *L´oscuramento dell´iintelligenza*, Milano, 1970, p. 27.

[60] “Unde ad iuste faciendum liber non erit, nisi a peccato liberatus esse iustitiae coeperit servus. Ipsa est vera libertas, propter recti facti laetitiam, simul et pia servitus propter praecepti obedientiam”, *Enchiridion* 30, 9 PL 40, 247.

[61] Cf. José Beluci Caporalini, *O conceito de homem em Fidelino de Figueiredo*, Cap. III, p. 97-133.

tesis "racionalista", pero no racional, "humanística", pero que niega la verdadera dignidad del hombre, dándole un destino puramente mundano que acaba por anular el valor mismo de los bienes terrenos, y constituye en realidad una ilusión funesta que no sólo rechaza la fe, sino también da mate a la misma caridad, sustituyéndola por un humanitarismo arbitrario y en el fondo despiadadamente egoísta.

5 - EL MEDIADOR

El pecado original pone al hombre en la necesidad de Cristo Mediador, que nacido del Espíritu Santo y de María Virgen, se sacrifica para quitar los pecados del mundo. Templo de Dios "esto es, de toda la soberana Trinidad, es la Santa Iglesia, naturalmente universal en el cielo y en la tierra"; la Iglesia que peregrina en el mundo (que tiene su parte unida a Dios en el cielo) tiene la potestad de perdonar los pecados por las buenas obras. Si se niega que Cristo es también Dios y se le reduce a la sola naturaleza humana, se le mengua como Mediador y fundador de la Iglesia, como Templo del Dios-Trinidad: y todo el Símbolo se nos viene abajo; y este es el secularismo que amenaza la catolicidad, la cual, por la pérdida de la *pietas* y de la *religio*, se precipita hacia una sociedad o ciudad desconsagrada e irreligiosa, y por lo mismo inhumana, aun cuando funcionalmente se halle muy organizada y tecnificada.

6 - LA LIMOSNA

He aquí uma palabra desterrada, envilecida en el sentido más despreciativo y frívolo de los significados. Las páginas que a ella dedica san Agustín muestran bien la riqueza de contenido que hay en la misericordia material y espiritual para con el prójimo. Poco vale la limosna del que se halla en malas condiciones morales. En este caso, la primera limosna debemos hacérnosla a nosotros, cambiando de vida, con un comportamiento recto y la transformación interior (metanoia), la única que cambia de golpe las situaciones exteriores. Por outra parte, la más elevada limosna es "perdonar a los enemigos", porque Dios no perdona los pecados a los que no perdonan: *quisquis autem roganti et peccati sui paenitenti non ex corde dimittit, nullo modo existimet a Deo sua peccata dimitti*[62]*.*

7 - LA FALSA CONCIENCIA O LA COSTUMBRE DEL PECADO

He aquí una página del *Enchiridion* digna de meditarse, sobre todo en nuestros días. Los pecados, por horribles que sean, cuando se hacen "costumbre habitual", se consideran de poca monta o inexistentes, de modo que no sólo no se ocultan, sino que se ostentan y alardean. No se obra con justicia y se produce un "clamor". "El

---

[62] *Enchiridion,* 74, 19 PL 40, 267.

clamor de Sodoma y Gomorra se ha multiplicado”[63]. Los vicios ya no se castigan, sino “se practican pública y legalmente”; ya no se excomulga a ningún laico, ni se degrada a ningún eclesiástico. Así se aprueban y aun se celebran los pecados, “por cuya extinción fue derramada la Sangre del Hijo de Dios”.

Llamamos la atención del lector sobre la palabra *clamor*, necessário para el éxito de la operación de sustuir por la virtude el vicio “libertador” y aportador de felicidad: *clamor*, llevado a cabo a nivel técnico y científico, a la altura de los “expertos”, de los escritores “empeñados”, con la movilización masiva de la seudociencia, la seudoliteratura y seudoreligión, con el apoyo macizo de la prensa ilustrada, de los filmes, fumetos, de las organizaciones tecnológicas. Así este inmenso “clamor” *persuade* que la moral es la esclavitud del “tabú”, que es la infelicidad, mientras el desahogo de las pasiones, cualesquiera que sean y siguiendo el próprio gusto, dan la libertad y la felicidad. Y no pocos católicos de hoy ven en este “progreso” una buena señal de ir hacia la caridad cristiana, por fin desmitificada.

8 - LA RESURRECCIÓN DE LA CARNE

No sólo el espíritu personal es elevado a la visión beatífica por la Gracia divina, sino también el cuerpo resucitará. La Resurrección es el reconocimiento de las realidades terrenas y de lo que llamamos matéria. Aun los hombres físicamente deformes serán perfeccionados según el orden natural. “La materia terrena, de que se compone la carne de los mortales, no desaparece ante Dios, sino en cualquier forma de polvo o de ceniza en que se disipe, en cualquier soplo de viento en que se resuelva, en cualquier sustancia de otros cuerpos o cualquiera de los elementos primeros en que se transforme, llegando a ser alimento de algún animal o también de los hombres, y conviertiéndose en su carne, ella será devuelta en un momento a aquella alma que desde el principio la vivificó, para que el hombre naciese, viviese y se desarrollase”[64].

Los cuerpos de los salvados serán incorruptibles, puros, sin peso y se llaman “cuerpos espirituales”. La elevación del espíritu por la Gracia está unida a la transformación de la carne, que sustancialmente sigue siendo tal; la salvación afecta a todo el hombre, siendo también el cuerpo santificado. De aquí nace el respeto, la piedad que merece, aun en su condición de la vida corporal, que revestida de nuevas cualidades y perteneciendo al llamado estado material, forma parte de la dignidad del hombre, pero dignidad con destino sobrenatural al que es elevado íntegramente, como cuerpo y como espíritu.

9 - LA “BUENA ESPERANZA” DE LOS FIELES Y LA “SANTA CARIDAD”

[63] *Génesis,* 18,20.
[64] *Enchiridion,* 83, 22 PL 40, 273.

Ellas nacen de la profesión de fe contenida en el Símbolo y por esto la esperanza es buena, y santa la caridad. De otro modo, desvinculadas de la fe, son falsas: una mentira del hombre que rechaza o reniega de Dios. A este propósito profundamente san Agustín trae un pasaje de la Escritura: *Maledictus omnis qui spem ponit in homine*[65], y por lo mismo es maldito el que pone la esperanza en sí mismo. Sólo a Dios "hemos de pedir lo que esperamos en relación con las buenas obras que hemos de hacer o la recompensa que por ellas hemos de recibir"[66].

También los cristianos de hoy padecen la tentación de poner su esperanza en el hombre, en la sola ciudad terrena, y hay también "una teología de la esperanza" que tiende a convencerle de la bondad de esta elección, lo cual es un desafío a Dios, que hasta ahora no ha logrado vencer el mal y ayudar a los hombres en la construcción de un mundo mejor, y al mismo tiempo constituye una ciega confianza en los poderes humanos organizados y socializados, capaces de hacer lo que Dios no ha conseguido.

Esta soberbia afirmación de autosuficiencia del hombre, repetición "clamorosa" del primer pecado, aun en el sentido del "conocimiento del bien y del mal", lo llevará con un progreso irrefrenable a conocerlo todo y tan bien, que llegará a vencer todo mal y a construir la perfecta ciudad terrena; mas no podrá menos de arrastrar consigo la maldición antigua, la que corresponde al repudio radical de Dios: y la consecuencia será la Babel, la ciudad terrena construida "por los gigantes de la montaña, dedicados a fabricar con siervos y operarios colosales obras materiales"; parecen reyes del mundo y son al contrario "una horda de salvajes", "pobres siervos fanáticos de la vida en quienes el espíritu está mudo" (Pirandello). Y así el culto de la razón, apoyada en largos cálculos exactos fundados en datos empíricos o particulares que sustituyen al ser, arrogándose el puesto de Dios, y obrando con la máxima impiedad, el hombre se identifica con el culto de la potencia terrena, de la fuerza, del dominio, de la violencia, de la desocialización. ¿Y hay peor maldición que ésta?

San Agustín, comentando la *spes bona*, cita el *Pater noster*, la plegaria dominical que en el *Evangelio de san Mateo* contiene siete peticiones: con las tres primeras ("santificado sea tu Nombre, venga a nosotros tu reino, hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo"), se piden bienes eternos: con las otras cuatro: "danos el pan nuestro de cada dia, perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos, no nos dejes caer en la tentación, mas líbranos del mal", se piden bienes temporales. Para que la esperanza sea buena, primero se han de pedir a Dios la salvación sobrenatural y los bienes eternos que comporta (adoración de Dios, entrada en su reino, disponibilidad para hacer siempre su voluntad), y luego la paz temporal, que consiste en el don del pan del cuerpo y del espíritu, en

[65] *Ierem.*, 18,5.

[66] "Ideo non nisi a Domino Deo petere debemus, quidquid speramus nos vel bene operaturos, vel pro bonis operibus adepturos", *Enchiridion,* 114, 30 PL 40, 283.

el perdón de los pecados, (mas a condición de que nosotros perdonemos a los demás), la limosna para con nuestros enemigos, la caridad para con nosotros y los prójimos, con el propósito de no recaer en el mal con la ayuda de Dios, puesto que las obras del que está en el mal no tienen valor meritorio: en suma, se trata de una esperanza, en el cielo y en la tierra, puesta en Dios, y con el empeño total de obrar el bien.

El que no ama "cree inútilmente", aun cuando sean verdaderas las cosas en que cree, y también espera inútilmente, aunque las cosas que espera se relacionan con la verdadera felicidad. Por eso san Pablo ha escrito que la caridad es superior a la fe y a la esperanza. No hay esperanza sin amor: la misma fe en Cristo es la que obra por amor. Todos los mandamientos se refieren a la caridad, que como también escribe san Pablo, "procede de un corazón puro, de una conciencia recta, de una fe sincera"[67].

La caridad mira a Dios y al prójimo para amarlo por amor de Dios. Son dos mandamientos que hacen un acto único, siendo inseparables. Así con la fe, la esperanza y la caridade el hombre se prepara para la vida eterna. No se condenan el mundo y sus bienes, antes bien todos se rescatan con las obras buenas hechas por la gracia de Dios. No se renuncia sino al mal, a la esclavitud de la voluntad, y al mal supremo que es la rotura con Dios, el repudio del vínculo creatural por soberbia infundada o privada de todo fundamento racional y teológico. En el que ha renacido en Cristo, todo se salva, a todo se eleva a la perfeccion y a su complemento, el espíritu y el cuerpo.

Pero es necesario no sustituir el fundamento que es Dios en su Trinidad con el hombre mismo o el mundo, y sus cosas; cuando se quita el fundamento, el hombre y el mundo se deshacen; al Ser sigue la nada o menos que nada. Y el nihilismo impío es la maldición del hombre que pone su esperanza en sí mismo, sustituyendo la buena por la mala, por lo que se hace mundana y como tal idolatría, y la caridad deja de ser santa.

---

[67] *1 Timóteo* 1:5.

7 – CONCLUSIÓN GENERAL: DIOS Y EL HOMBRE INTERIOR[68]

Sciacca realza en sus textos, entre otras cosas, que los griegos estaban interesados en el cambio, en el movimiento, en la mutación; con la instabilidad de las cosas en la naturaleza. Ellos no se preocupan en buscar el primer principio del ser que consideran eterno, sino el principio del movimiento de los seres. Frente a tal mutabilidad hay que buscarse lo que verdaderamente es de modo permanente. El problema de la creación no se lo plantean, pues para ellos jamás hubo un momento en que nada hubo, como dice Agustín.

No es el caso de san Agustín. Agustín, el primer grande filósofo cristiano, el primer creador filosófico del cristianismo, no parte del cambio, de la variación, sino de la idea de la creación, ajena al pensamiento griego y, de hecho, mucho más radical que aquella. Dios ha creado todo lo que hay: no se lo ha creado todo de sí propio, por emanación, o, hasta mismo de la nada; Dios todo lo ha creado por un acto de su libre, voluntaria y soberana voluntad: todo lo quiso y creó, amorosamente, gratuitamente, todo lo creado. Ahora lo que hay no son sencillamente cosas, sino creaturas, las cuales son por gracia divina.

El ápice de toda creación es el hombre, imagen de Dios. Agustín, convertido al cristianismo, descubre la intimidad: quiere conocer a Dios y el alma, nada más. El alma es la grande intuición de Agustín, el alma entendida como intimidad, como algo espiritual, como aquella realidad que es capaz de entrar en sí misma.

(…) lo espiritual es la realidad que es capaz de entrar en sí misma, el entrar en uno mismo es lo que da la condición de espiritual, no la no-materialidad.

La insistencia en lo inmaterial ha ocultado lo esencial, que es precisamente la capacidad de entrar en sí mismo. Por eso dirá San Agustín: *no vayas fuera, entra en ti mismo: en el hombre interior habita la verdad*: *Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas*. Esas palabras son de un enorme relieve, son de un valor incluso literario extraordinario. De eso se trata: el hombre interior. El descubrimiento es la interioridad, la intimidad del hombre. Justamente san Agustín se da cuenta de que cuando el hombre se queda en las cosas exteriores se vacía de si mismo.

[68] Esta conclusión general ha sido hecha a partir de la ótica del hombre interior, esencia de la antropología agustiniana. El Coordinador, además de los textos de Sciacca, se ha servido también del texto *Agustín* de Julián Marías, que se encuentra en http://www.hottopos.com .

Cuando entra en si mismo, cuando se recoge en su intimidad, cuando precisamente penetra en lo que es el hombre interior, el mundo interior - naturalmente que hay un mundo exterior también, pero lo decisivo es el mundo interior - ahí es donde se encuentra Dios, justamente. Es donde se le puede encontrar; no en las cosas, no inmediatamente en las cosas. Primariamente, por experiencia, en algo que es justamente su imagen. Precisamente para san Agustín hay que tomar en serio que el hombre es *imago Dei*, imagen de Dios. Es evidente que para encontrar a Dios, lo primero, lo más adecuado será buscar su imagen, que es el hombre como intimidad, el hombre interior.

Eso es lo capital. Y toda su obra va a tener ese carácter[69].

San Agustín resalta el sentido de la intimidad, el sentido de lo que es el hombre interior, la posibilidad de entrar en sí mismo y ahí buscar precisamente a Dios. Por ello, él tiene fórmulas brillantes, fórmulas de pensamiento religioso y a la vez filosófico, como cuando dice: *credo ut intelligam*, creo para entender, la fe, justamente para entender: el cristianismo es una religión teológica; es un saber, un conocer a Dios, quién es, cómo es. Por tanto, pide entender[70].

Por tanto, en san Agustín, el gran descubrimiento es este, y ve el mundo y ve la realidad desde el punto de vista de la intimidad. Desde el punto de vista por tanto de quién soy yo: *nec ego ipse capio totum, quod sum*, ni yo mismo comprendo todo lo que soy. Justamente es una realidad que no termina de manifestarse, que es siempre algo en lo cual se puede profundizar, que hay que ir más allá, y por eso la forma de descubrirse es precisamente contarlo, es hacer una autobiografía, una confesión. Donde van apareciendo precisamente las visiones de la realidad, de la realidad por lo pronto suya, por lo pronto de Agustín, y después del hombre en general, y a través de esto el descubrimiento de Dios[71].

Puede, pues, afirmarse que el pensamiento de san Agustín tiene una visión de realidad enteramente nueva y que gira en torno a la intimidad del hombre y de Dios.

San Agustín "aporta a las almas el sentido de la interioridad, el apetito de la bien-aventuranza, de la convicción del valor religioso de la inteligencia, la fe en la soberania absoluta de la gracia, la primacía de una antropología sobrenatural sobre toda física, la percepción realista de la economía de la salvación a través de la historia y más allá de los ciclos del cosmos[72]."

---

[69] MARÍAS, Julián, ibidem.
[70] Id., ib.
[71] Id., ib.
[72] CHENU, M. D., *La théologie comme science au XIII siècle*, Paris, 1943, p. 117, *apud* FRAILE, Guillermo, *Historia de la filosofía, el cristianismo y la filosofía patrística. Primera escolástica*, II (Iº), p. 208.

Por su universalidad y su profundidad, la obra filosófica de san Agustín supera de lejos todas las expresiones anteriores de pensamiento cristiano, y su influencia habría de actuar profundamente en los siglos venideros. Encontraremos por toda parte la marca de eso, y ella aún hoy se hace sentir.

¿Y los demás aspectos enfatizados por Sciacca en sus textos? Todos, de cierta forma, adquieren su luz y comprensión a partir de la interioridad del hombre, de su alma y de Dios; todo esto intrínsecamente e íntimamente vinculado. **Aquí está el fundamento y lo esencial del pensamiento de san Agustín.**

8 – RESEÑA SINÓPTICA DEL PENSAMIENTO AGUSTINIANO[73]

El sujeto humano como punto de partida del filosofar: la filosofía es antropología o reflexión del hombre sobre el hombre (humanismo); pero el encuentro del hombre con el hombre es el encuentro de cada hombre con Dios (**intrinsecismo teológico**).

La vía de la interioridad es la autoconciencia como acto ontológico: la conciencia de la duda es certidumbre de nuestro ser (**si fallor**, **sum**; crítica del escepticismo). **Sé que existo, pero no sé de dónde sé que existo.**

La autoconciencia como principio de la subjetividad y principio de la objetividad (la verdad está en nosotros, pero no la creamos, no la ponemos, participamos de ella). **Iluminación** natural e iluminación sobrenatural. La participación a la verdad, presente en el hombre, hace el propio hombre inquieto perenne.

[73] SCIACCA, Michele Federico, *História da Filosofia*, p. 193, vol. 1.

De la verdad interior (en nosotros) a Dios: **prueba de la existencia de Dios**. La Trinidad divina y su reflejo en el hombre.
El mundo es creado por Dios y no emana de El. La doctrina del tiempo: **el alma es la medida del tiempo**. Imortalidad personal del alma.

San Agustín (354-430)

El **mal** no es creado por Dos; no es ser, sino **deficiencia, privación, defectus boni.**

El **mal metafísico** (las criaturas son limitadas, pero por lo que se refiere a su ser, son bien); el **mal moral** (es el pecado, propio de las criaturas racionales, dotadas de libre albedrío: no es malo el **libre albedrío**, sino el uso que de él hacemos.

La **polémica antipelagiana**: después del pecado de Adán, la voluntad humanana no es absolutamente autónoma y le hace falta la Gracia divina. En Adán, después del pecado, se le quedó solamente la libertad de libre albedrío: el hombre, remido por Cristo, necesita de la Gracia para persistir en el bien. Las **dos libertades: la libertas minor** (elegir el bien, pero puede hacer también el mal); **la libertas maior** (la libertad en el bien, que es propia de la voluntad amparada por la **Gracia**).

Los fundamentos y el fin de la historia: la contingencia y la sucesión son los dos fundamentos de la histório (todavía doctrina del tiempo). La historia es **historia personal** y su fin es ultraterreno.

Las **dos Ciudades**: dos pesos atraen el hombre: **el amor Dei y el amor Sui**, el **pondus charitatis** y el **pondus cupiditatis**. Los dos amores encuéntranse también en la historia de la humanidad, gobernada por la misma dialéctica que gobierna cada hombre. De ahí nacen las **dos Ciudades**: la terrestre y la celeste, la **civitas hominis** y la **Civitas Dei.**

9 - FRASES DE SAN AGUSTIN[74]

1. El hombre no reza para dar a Dios una orientaciónn, sino para orientarse debidamente a sí mismo.

REZAR

2. No hubo tiempo alguno en que no hubiese tiempo.

[74] Frases sacadas del *Site Proverbia. net.* Para informaciones complementares cf. CÁRDONAS, S. P. Carlos E. Org. *Itinerario agustiniano: 10.000 pensamientos de San Agustín,* Bogotá, Kimpres, 1998.

TIEMPO

3. En las cosas necesarias, la unidad; en las dudosas, la libertad; y en todas, la caridad.
CARIDAD

4. Los hombres están siempre dispuestos a curiosear y averiguar sobre las vidas ajenas, pero les da pereza conocerse a si mismos y corregir su propia vida.
SIN CLASIFICAR

5. No se accede a la verdad sino a través del amor.
VERDAD

6. Cuando estés en Roma, compórtate como los romanos.
SIN CLASIFICAR

7. Amad a esta Iglesia, permaneced en esta Iglesia, sed vosotros esta Iglesia.
IGLESIA

8. En el jardín de la Iglesia se cultivan: Las rosas de los mártires, los lirios de las vírgenes, las yedras de los casados, las violetas de las viudas.
IGLESIA

9. El mundo no fue hecho en el tiempo, sino con el tiempo.
MUNDO

10. El alma desordenada lleva en su culpa la pena.
ALMA

11. Una cosa es haber andado más camino y otra, haber caminado más despacio.
CAMINO

12. Conviene matar el error, pero salvar a los que van errados.
ERRAR

13. Se aferran a su parecer, no por verdadero sino por suyo.
SIN CLASIFICAR

14. No hay riqueza más peligrosa que una pobreza presuntuosa.
RIQUEZA

15. No te aflijas, sino alégrate de preferir ser, aun siendo miserable.
SER

16. Nadie puede ser perfectamente libre hasta que todos lo sean.
LIBERTAD

17. Todo el que cree, piensa. Porque la fe, si lo que cree no se piensa, es nula.
FE

18. Dios, que te creó sin ti, no te salvará sin ti.
SIN CLASIFICAR

19. La misma debilidad de Dios procede de su omnipotencia.
DIOS

20. La ociosidad camina con lentidud, por eso todos los vicios la alcanzan.
OCIOSIDAD

21. La oración es el encuentro de la sed de Dios y de la sed del hombre.
ORACIÓN

22. Aprueba a los buenos, tolera a los malos y ámalos a todos.
AMAR

23. Casarse está bien. No casarse está mejor.
SIN CLASIFICAR

24. Dios lo que más odia después del pecado es la tristeza, porque nos predispone al pecado.
PECADO

25. Da lo que mandas y manda lo que quieras.
SIN CLASIFICAR

26. Es mejor cojear por el camino que avanzar a grandes pasos fuera de él. Pues quien cojea en el camino, aunque avance poco, se acerca a la meta, mientras que quien va fuera de él, cuanto más corre, más se aleja.
SIN CLASIFICAR

27. Si somos arrastrados a Cristo, creemos sin querer; se usa entonces la violencia, no la libertad.
VIOLENCIA

28. En donde no hay caridad no puede haver justicia.
CARIDAD

29. Creo para comprender, y comprendo para creer mejor.

CREER

30. Una virtud simulada es una impiedad duplicada: a la malicia une la falsedad.
VIRTUD
31. Cuando rezamos hablamos con Dios, pero cuando leemos es Dios quien habla con nosotros.
LECTURA

32. Da lo que tienes para que merezcas recibir lo que te falta.
DAR

33. Si dudo, si me alucino, vivo. Si me engaño, existo. ¿Cómo engañarme al afirmar que existo, si tengo que existir para engañarme?
EXISTIR

34. Una vez al año es lícito hacer locuras.
LOCURA

35. Na vayas fuera, vuelve a ti mismo. En el hombre interior habita la verdad.
MISCELANEA

36. La sabiduría no es otra cosa que la medida del espíritu, es decir, la que nivela al espíritu para que no se extralimite ni se estreche.
SABIDURIA

37. El pasado ya no es y el futuro no es todavía.
PASADO

38. La soberbia no es grandeza sino hinchazón; y lo que está hinchado parece grande pero no está sano.
SOBERBIA

39. Obedeced más a los que enseñan que a los que mandan.
OBEDIENCIA

40. Nadie niega a Dios, sino aquel a quien le conviene que Dios no exista.
SIN CLASIFICAR

41. La necesidad no conoce leyes.
NECESIDAD

42. Existirá la verdad aunque el mundo perezca.
VERDAD

43. En el Cielo dicen Aleluya, porque en la la tierra han dicho Amén.
SIN CLASIFICAR

44. La razón no se sometería nunca, si no se juzgase que hay ocasiones en que debe someterse.
RAZÓN, LA

45. Quien toma bienes de los pobres es un asesino de la caridad. Quien a ellos ayuda, es un virtuoso de la justicia.
AYUDAR
46. Buscad lo suficiente, buscad lo que basta. Y no queráis más. Lo que pasa de ahí, es agobio, no alivio; apesadumbra en vez de levantar.
SIN CLASIFICAR

47. Así como toda carencia es desgracia, toda desgracia es carencia.
SIN CLASIFICAR

48. Así como la verdad se produce por la medida, así la medida se produce por la verdad.
MESURA

49. ¿Qué es, pues el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicarlo a quien me lo pide, no lo sé.
TIEMPO

50. La Ley ha sido dada para que se implore la gracia; la gracia ha sido dada para que se observe la ley.
LEYES

51. La medida del amor es amar sin medida.
AMOR

52. El que no tiene celos no está enamorado.
CELOS

53. Si quieres conocer a una persona, no le preguntes lo que piensa sino lo que ama.
CONOCER

54. Dios no manda cosas imposibles, sino que, al mandar lo que manda, te invita a hacer lo que puedas y pedir lo que no puedas y te ayuda para que puedas.
DIOS

55. Conócete, acéptate, supérate.
CONOCERSE

56. Si precisas una mano, recuerda que yo tengo dos.
AYUDAR

57. Quien no ha tenido tribulaciones que soportar, es que no ha comenzado a ser cristiano.
CRISTIANISMO

58. Las lágrimas son la sangre del alma.
LAGRIMAS

59. Cuanto mejor es el bueno, tanto más molesto es para el malo.
BONDAD

60. Donde no hay caridad no puede haber justicia.
CARIDAD

10 - TABLA CRONOLOGICA[75]

354		Agustín nace en Tagaste.
361	Juliano, emperador (hasta el 363).	
364	Cisma rogatista.	
367	Ausonio tutor de Graciano en Trieste.	
370		Vuelve de Madaura a Tagaste.
371		Va a Cartago por primera vez.
372	Revuelta de Firmo.	Muere Patricio. Agustín toma una concubina.
373	1-XII. Consagración de Ambrosio.	Lee el *Hortensio*. (?) Nacimiento de Adeodato.
374	Muerte de Firmo.	
375	17-XI. Muere Valentiniano I.	Vuelve de Cartago a Tagaste para enseñar.
376		Muerte de un amigo; vuelve a Cartago.
378	9-VIII. Derrota contra los visigodos y muerte de Valens en Adrianópolis (Edirna)	
379	Toma el mando del Imperio Teodosio I. Consultas de Ausonio.	
380	(?) Vindiciano procónsul en Cartago.	Escribe *De Pulcro et Apto* (no se ha conservado).
383	Revuelta de Máximo (junio).	

[75] BROWN, Peter: *Agustín de Hipona*, p. 19; 78-79; 196-197; 296-297; 393. Para una exposición más completa véase Tavola Cronologica en el Site *Sant´Agostino. Augustinus Hiponensis.*

	Fausto de Milevis llega a Cartago. Ambrosio en Trieste (de octubre al siguiente enero). Hambre en Roma.	Zarpa hacia Roma.
384	Símaco, prefecto de Roma. Controversia del Altar de la Victoria (verano). Fecha dramática de la *Saturnalia* de Macrobio.	Nombrado profesor de Retórica en Milán (otoño).
385	Jerónimo zarpa (347-?420) de Ostia hacia el Este (agosto).	Mónica llega a Milán (al final de la primavera).
386	Pleito con las Basílicas en Milán (febrero) 17-VI. Hallazgo de los Santos Gervasio y Protasio. Ambrosio en Trieste (verano u otoño). Purga de maniqueos en Cartago.	Lee los *libri Platonicorum* (junio?). Es visitado por Ponticiano. Conversión (final de agosto). Va a Casiciaco (noviembre). *Contra Academicos* (noviembre). *De Beata Vita*. *De Ordine* (diciembre). *Soliloquia* (invierno).
387	Máximo invade Italia (otoño).	Vuelve a Milán (principios de marzo). 24-IV. Bautismo. *De inmortalitate animae.* Comienza *De Musica.* Visión de Ostia. Muerte de Mónica.
388		Va a Roma desde Ostia. Permanece en Roma hasta la última parte del año. *De quantitate animae*. *De libero arbitrio* (Libro 1). *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*. Vuelve a Cartago y después a Tagaste. *De Genesi contra Manichaeos.* *De diversis quaestionibus.*
389	Bautismo de Paulino de Nola.	*De Magistro.*

390		*De vera religione.* ? Mueren Adeodato y Nebridio.
391	24-II. Edicto general contra el paganismo (*Cod. Theod.* XVI, 10, 10). Aurelio, obispo de Cartago.	Llega a Hipona y funda un monasterio (primavera). Es ordenado sacerdote. *De utilitate credendi.* *De duabus animabus contra Manichaeos.* *De libero arbitrio* (Libros 2-3).
392	15-V Muere Valentiniano II. Eugenio proclamado emperador (agosto).	28/29 VIII. Debate en Hipona con Fortunato. *Acta contra Fortunatum Manichaeum.* Escribe a Jerónimo pidiéndole traducciones latinas de comentarios griegos sobre la Biblia. *Ennarrationes in Psalmos* (los comentarios sobre los 32 primeros salmos fueron escritos hacia el 392).
393	Concilio donatista de Cebarsussa; Maximiano se separa en cisma. Optato, obispo donatista de Timgad.	3-XII. Concilio de Hipona. Predica *De fide et symbolo.* *De Genesi ad litteram imperfectus liber.*
394	Concilio donatista en Bagai. Supresión del cisma maximianista. 6-IX. Derrota de Eugenio. 25-XII. Ordenación de Paulino. Muerte de Ausonio (h. 394).	Supresión de las *Laetitia* en Hipona. *Psalmus contra partem Donati.* *De sermone Domini in monte.* 26-VI. I Concilio de Cartago. Discursos sobre la *Epístola a los romanos* en Cartago.

Expositio 84 propositionum
episto-
lae ad Romanos.
Epistolae ad Romanos
inchoata ex
positio.
Expositio epistolae ad
Galatas.
De Mendacio.
395 17-I Muerte de Teodosio. Agustín es consagrado
sucesor
Emperadores: Arcadio (Este) y del obispo Valerio.
Honorio (Oeste).
395.404 Claudio el poeta *floruit*.
396 Muerte de Valerio. *Ad Simplicianum de*
diversis quaes-
Romaniano vuelve a Italia (prin- *tionibus*.
cipios de verano). *Contra epistolam*
quam vocant fun-
damenti.
395.398 Revuelta de Gildo, con- *De agone christiano.*
de de África *De doctrina christiana*
(terminada
en el 426).
397 3-VI. Muerte de Ambrosio. 26-VI. II Concilio de
Cartago.
Le sucede Simpliciano. 28-VIII. III Concilio de
Cartago.
Debate con el obispo
donatista.
Fortunato en Thubursicum
Bure.
Quaestiones evangeliorum.
Contra Faustum
Manichaeum.
Confessiones.
398 Derrota de Gildo. *Contra Felicem Manichaeum*
Ejecución de Optato, obispo (diciembre).
Donatista de Timgad.
399 19-III. Agentes imperiales cierran 27-IV. IV Concilio de
Cartago.
los santuarios paganos en África. *De natura boni contra*
Manichaeos.
Consultaciones de Manlio *Contra Secundinum*
Manichaeum.
Teodoro. *Adnotationes in Job.*
De catechizandis rudibus.
De Trinitate.
400 Predica *De fide rerum quae*
non

videntur.
De consensu
evangelistarum.
Contra epistolam
Parmeniani.
De baptismo contra
Donatistas.
Ad inquisitiones Januarii
(*Eps.* 54-5).
De opere monachorum.
401 Elección del papa Inocencio I 15-VI. V Concilio de
Cartago.
(401- marzo 417). Va a Assuras y Musti a
investi-
Crispino, obispo donatista de gar sobre el
clero maximianista.
Calama, retenido responsable de 13-IX. VI Concilio de
Cartago.
atacar a Posidio. Va a Hipona para la elección
de
obispo (final de septiembre).
De bono conjugali.
De sancta virginitate.
Contra litteras Petiliani.
De Genesi ad litteram.
402 Derrota de los godos en Italia. 7-VIII. En Milevis para
el VII
Muerte de Símaco. Concilio.
403 El obispo de Bagai es atacado 25-VIII. VIII Concilio
de Cartago.
por los donatistas y malamente Predica en Cartago a
intervalos
herido. desde 8-XI.
404 El obispo de Bagai va a Rávena 26-VI. IX Concilio de
Cartago.
para pedir medidas severas
contra los donatistas.
405 12-II. "Edicto de Unidad" contra *De unitate ecclesiae.*
los donatistas (*Cod. Teod.*, XVI, 23-VIII. X Concilio de
Cartago.
5,8). *Contra Cresconium*
grammaticum.
406 Invasión vándala de Galia. *De divinatione*
daemonum.
407 Usurpación de Constantino III. XI Concilio, celebrado
en Thu-
bursicum (finales
de junio).
407-408. Empieza *Tractatus*
in Joh.
Ev.

408	Teodosio II, emperador del Este (mayo) Caída de Estilicón (agosto). Sublevación en Calama cuando Posidio trató de disolver una procesión pagana. Alarico invade Italia (octubre).	16-VI. XII Concilio de Cartago. 13-X. XIII Concilio de Cartago. (Es incierta la asistencia a este de Agustín). *Epístola* 93 a Vicencio, obispo donatista de Cartenna. *Quaestiones expositae contra paganos* (=*Ep*. 102). *De utilitate jejunii.* 15-VI. XIV Concilio de Cartago (asistencia incierta).
409	Alarico sitia Roma. Los donatistas gozan de más tolerancia.	*Ep*. 101 a Memor. Macrobio, obispo donatista regresa a Hipona.
410	18-VIII. Alarico invade Roma. Refugiados romanos en Africa. Pelagio pasa por Hipona. 25-VIII. Cese de la tolerancia a los donatistas. 14-X. Edicto convocando una *Collatio* en Cartago. Llegada de Marcelino.	14-VI. XV Concilio de Cartago. Estancia en Cartago a intervalos desde 19-V, hasta que va a Utica, 11-IX, y a Hipona Diarritus, 22-IX. Se retira a una villa en las afueras de Hipona a causa de su salud. *Epístola CXVIII ad Dioscurum.* *De unico baptismo contra Petilianum* (= *Ep*. 120).
411	18-V. Llegan donatistas a Cartago para una *Collatio*. I-VI. Apertura de la *Collatio*. 9-VI. Juicio dado por Marcelino contra los donatistas.	Predica regularmente en Cartago de enero a marzo, y en Cirta y en Cartago, de abril a junio, contra los donatistas. 1,3,8-VI. *Collatio* con los donatistas en Cartago. Episodio de Pineano en Hipona.

		Carta de Marcelino a finales de año para decirle que las opiniones de Pelagio estaban extendiéndose en Cartago, y comunicarle la condenación de Celestio. *Breviculus collationis contra Donatistas.* *De peccatorum meritis et remissione*.
412	30-I. Edicto contra los donatistas.	14-VI. Sínodo en Cirta. Predicación regular en Cartago, septiembre-diciembre. *Post collationem contra Donatistas.* *De spiritu et littera.* *De gratia novi testamenti* (= *Ep*. 140).
413	Revuelta de Heraclio. Demetria recibe el velo de Arelio. Pelagio, *Carta a Demetria*. Derrota de Heraclio. 13-IX. Ejecución de Marcelino.	En Cartago (mediados de enero). *De videndo Deo ad Paulinam* (= *Ep*. 147). *De fide et operibus*. En Cartago a fines de junio y en agosto y septiembre, intentando salvar a Marcelino. *De civitate Dei*, I-III (escritos antes de la muerte de Marcelino). *De civitate Dei*, IV-V. *De natura et gratia*.
414	Orosio va a Jerusalén para dos años.	*De bono viduitatis ad Julianam*. Aparece *De Trinitate*. *Tractatus in Joannis evangelium* (comenzado, quizá, 407-408).
415	20-XII. Sínodo de Diospolis para examinar a Pelagio (Lidia).	*Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas*. *De origine animae et de sententia Jacobi ad Hieronymum*

		(= *Eps. 166*-7). *Tractatus in epistolam Joannis ad Parthos* (comenzado, quizá, 407-408). *De perfectione justitiae hominis.* *De civitate Dei*, VI-X.
416	Orosio asiste al Concilio de Cartago sobre Pelagio (septiembre). Lleva religuias de San Esteban. Los visigodos se establecen en España.	Asiste al Concilio de Milevis (septiembre-octubre) que condena a Pelagio y a Celestio. *Ep.* 177 al Papa Inocencio.
417	12-III. Inocencio condena a Pelagio y a Celestio. 18-III. Elección de Zósimo. Antes de septiembre Zósimo escribe a los obispos africanos: “*Magnum pondus...*” Mediados septiembre Zósimo examina a Pelagio. Escribe a los obispos africanos: “*Postquam...*”	Recibe la *Historia* de Orosio. *De gesti Pelagii*. Predica en Cartago a mediados de septiembre. *De correctione Donatistarum* (= *Ep*. 185). *De praesencia Dei ad Dardanum* (= *Ep*. 187). *De patientia.* *De civitate Dei,* XI-XIII.
418	23-III. Tercera carte de Zósimo: Celestio y Pelagio de nuevo excomulgados. 30-IV. Expulsión de Pelagio y Celestio de Roma. Muerte de Zósimo (diciembre). 29-XII. Elección de Bonifacio.	1-V. XVI Concilio de Cartago. Permanece en Cartago hasta la mitad del mes. Recibe carta de Pineano en Jerusalén, que ha encontrado a Pelagio. Le envía *De gratia Christi et de peccato originali*. 20-IX. En Caesarea de Mauritania: *Gesta cum Emerito Donatistarum episcopo*. *Contra sermonem Arianorum.*

		De civitate Dei, XIV-XVI. *Ep.* 194 a Sixto.
419	Aparece la primera obra de Juliano de Eclano.	25-V. XVII Concilio de Cartago. *Locutiones in Heptateuchum. Quaestiones in Heptateuchum. De nuptiis et concupiscentia. De anima et ejuis origine. De conjugiis adulterinis.*
420	Gaudentio de Timgad trata de quemarse a sí mismo, a su congregación y a su basílica, ante la llegada del agente imperial Dulcitio	*Contra mendacium. Contra adversarium legis et prophetarum. Contra duas epistolas Pelagianorium. De civitate Dei*, XVII. Entrevista con el tribuno Bonifacio en Tubunae (Tobna).
421	Investigación acerca de los maniqueos en Cartago, hacia mediados de año.	*Contra Gaudentium Donatistarum episcopus* 13-VI. XVIII Concilio de Cartago. *Contra Julianum. Enchiridion ad Laurentium. De cura pro mortuis gerenda.*
422	4-IX Muerte de Bonifacio. Elección del papa Celestino (27-VII-432).	*De VIII Dulcitii quaestionibus*.
423		Episodio de Antonino de Fusala.
424	Eraclio construye la *memoria* a San Esteban en Hipona.	
425	Valentiniano III, emperador en el Oeste. Los obispos de Galia investigan sobre los simpatizantes de Pelagio.	*De civitate Dei* XVIII. *De civitate Dei* XIX-XXII. Escándalo en Hipona: Sermones 355-6 (diciembre-enero).
426		Muerte de Severo de Milevis. Visita Milevis para regular la sucesión.

		Nombra su sucesor al sacerdote Eraclio. *De gratia et libero arbitrio.* *De corruptione et gratia.* *Retractationes*.
427	Revuelta de Bonifacio.	*Collatio cum Maximino Arianorum episcopo.*
428		*Contra Maximinum Arianorum episcopum.* *De haeresibus ad Quodvultdeum*. Recibe cartas de Próspero e Hilario. *De praedestinatione sanctorum.* *De dono perseverantiae*.
429	Los vándalos, desde España, se aproximan por la costa de Mauritania (verano). Darío llega a Africa para reconciliar a Bonifacio y a la emperatriz.	*Tractatus adversus Judaeos*. *Contra secundam Juliani responsionem opus imperfectum*.
430	Destrucción de Numidia por los vándalos.	28-VIII. Muerte y entierro de Agustín.

11 – BIBLIOGRAFÍA

1 - OBRAS COMPLETAS

1. *Opera Omnia*. Patrologia Latina, t. XXXII-XLVII, Migne, París, 1844-1866.
2. *Obras completas de San Agustín,* 6.ed., Madrid, BAC, 1994. vol. I-XLI. Preparado por Victorino Capánaga.
3. *Sancti Augustini Opera.* vol. XXVII-LVII. Quos post Martinum Skutella iterum. Edidit Lucas Verheijten O.S.A. Editio Altera. Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, MCMXC. (Series Latina)
4. *Opere di Sant`Agostino.* Testo latino dell`edizione di M. Skutella riveduto da Michele Pellegrino. Traduzine e note di Carlo Carena. 7.ed. Roma, Città Nuova Editrice, 2000. vol. I-XXV/2.
5. "La edición Vives." *C*on texto latino, trad. francesa y las notas de la edición de los Benedictinos de la Congregación de San Mauro. Paris, 33 vols., 1869-1878.
6. La edición crítica en el *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum.* Viena, 1898 y sigs.
7. La edición de la *Bibliothèque augustinienne.* Ed. G. Combes, R. Jolivet, L. Labriolle, *et al*. París-Brujas, 1936 y sigs.

2 – OBRAS DE SAN AGUSTÍN[76]

1. *Contra Academicos*, 386
2. *De beata vita*, 386

[76] Lista de obras, con fecha o fechas de composición, por SCIACCA, Michele Federico, *in*: *Augustinus*, 1948, a su vez extraída de S. Zarb, Chronologia operum S. Augustini, *Angelicum*, X (1933), XI (1934), ed. aparte, 1934, *apud* MORA, José Ferrater, *Diccionario de Filosofía*, Agustín (San).

3. *De ordine,* 386
4. *Soliloquia,* 386/7
5. *De immortalitate animae,* 387
6. *De animae quantitate,* 387/8
7. *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum,* 387/9
8. *De Genesi contra Manichaeos,* 388/9
9. *De libero arbítrio,* 388/95
10. *De vera religione,* 391
11. *De utilitate credendi,* 392
12. *De duabus animabus,* 392/3
13. *De Genesi ad litteram imperfectus líber,* 393/426
14. *De mendacio, ca.* 395
15. *Quaestiones Evangeliorum,* 393/9
16. *Contra partem Donati,* 396
17. *De doctrina christiana,* 396/7
18. *Contra Faustum Manichaeum,* 397/8
19. *Confessiones,* 397/401
20. *Contra Felicem Manichaeum,* 398
21. *De Trinitate*, 399/401
22. *De fide rerum quae non videntur, ca.* 399
23. *De sancta virginitate,* 401
24. *De Genesi ad litteram,* 401/14
25. *Contra Donatistam nescio quem,* 406/8
26. *De peccatorum meritis et remissione,* 411
27. *De spiritu et littera,* 412
28. *De fide et operibus,* 413
29. *De videndo Deo,* 413
30. *Commonitorium ad Fortunatianum,* 413
31. *De natura et gratia,* 413
32. *De civitate Dei,* 413/26
33. *Tractatus CXXIV in Ioannem,* 416/7
34. *De correctione Donatistarum,* 417
35. *De gratia Christi et de peccato originali,* 417
36. *Enarrationes XXXII in Psalmum CXVIII,* 418
37. *Contra sermonem Arianorum,* 419
38. *Quaestiones in Heptateuchum,* 420
39. *De anima et eius origine* 420/1
40. *Contra mendacium,* 422
41. *Contra duas epistolas Pelagianorum,* 422/3
42. *Contra Iulianum,* 423
43. *Enchiridion ad Laurentium* 423/4
44. *De cura pro mortis gerenda,* 424/5
45. *De gratia et libero arbítrio,* 426
46. *Retractationes,* 426/7
47. *Contra Maximinum,* 428
48. *De praedestinatione Sanctorum,* 429
49. *De dono perseverantiae,* 429
50. *Tractatus adversus Iudaeos,* 429/30

51. *Contra secundum Iuliani responsionem opus imperfectum,* 429/30.

3 - OBRAS DE SANTO AGOSTINHO EN PORTUGUÉS

1. *Comentários do Evangelho de São João*. Trad. Pe. José Augusto Rodrigues Amado. Coimbra, 1954. 5 vols.
2. *Contra acadêmicos*. Trad. Vieira de Almeida. Coimbra, 1957.
3. Livro *De Soliloquio de Sancto Agostinho*. (Cód. Alcob. CCLXXIII/198. Edición crítica y glosario por Maria Adelaide Valle Cintra. Lisboa, Publicações do Centro de Estudos Filológicos, 1957.
4. *A cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo, EDAMERIS, 1964. 3 vols. (Biblioteca de Cultura Cristã)
5. *Confissões.* Trad. J. Oliveira Santos, S.J. e A. Ambrósio de Pina, S.J. São Paulo, Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores)

6. *De magistro* (*Do mestre*). Trad. Ângelo Ricci. São Paulo, Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores)
7. *Diálogo sobre a felicidade*. Trad. Mário A. de Santiago de Carvalho. Lisboa, Edições 70, 1988. (Edición Bilíngüe)
8. *Os salmos com Santo Agostinho*. Sel. e trad. francesa A. G. Hamman. Trad. Maria Stela Gonçalves. São Paulo, Loyola, 1992.
9. *A Trindade*. Trad. Agustinho Belmonte. 2.ed. São Paulo, Paulus, 1994. (Coleção Patrística)
10. *A Virgem Maria*: *cem testos marianos com comentários*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo, Paulus, 1996. (Espiritualidade)
11. *Sobre a potencialidade da alma*. Trad. Aloysio Jansen de Faria. Petrópolis, Vozes, 1997.
12. *O catecismo de Santo Agostinho*. Trad. Maria do Rosário Pernas. Lisboa, Paulus, 1999.
13. *Sobre o sermão do Senhor na montanha*. Trad. Carlos Ancêde Nougué. Campo Grande, Edições Santo Tomás, 2003.
14. *A natureza do bem.* Trad. Carlos Ancêde Nougue. Rio de Janeiro, Sétimo Selo, 2005.

(Obras de San Agustín, diversos traductores, publicadas en São Paulo,por Paulus Editora, Coleção Patrística.)
Comentário aos Salmos (Salmos 1-50)
Comentário aos Salmos (Salmos 51-100)
Comentário aos Salmos (Salmos 101-150)

Confissões
A verdadeira religião
Cartas a Proba e a Juliana
Comentário da primeira epístola de São João
O cuidado devido aos mortos
A doutrina cristã – Manual de exegese e formação cristã
A virgindade consagrada
O Sermão da Montanha
Solilóquios
A vida feliz
Orando com Santo Agostinho
O livre arbítrio.
A Graça (I)
A Graça (II)

4 - BIOGRAFÍAS DE SAN AGUSTÍN

1. BARDY, Gustave. *Saint Augustin, l´homme et l´ouvre*. 6.ed. Paris, Desclée de Brouwer, 1946.
2. BOURKE, Vernon Joseph. *Augustine´s court of wisdom*: *life and philosophy of the bishop of Hippo*. Milwaukee, Bruce Publishing Company, 1945.
3. BROWN, P.R.L. *Augustine of Hippo* (1967).
4. IDEM. *Agostino d' Ippona* Torino: Einaudi, 1971.
5. IDEM. *Agustín de Hipona*. Trad. Santiago Tovar y María Rosa Tovar. Madrid, Acento, 2001. (Colección Las Luces)
6. IDEM. *Santo Agostinho: uma biografia*. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo e Rio de Janeiro, Record, 2005.
7. HAMMAN, Adalbert Gauthier. *Santo Agostinho e seu tempo.* São Paulo, Paulinas, 1989.
8. MANDOUZE, A. *Saint Augustin, l`aventure de la raison et de la grâce.* Paris: 1968.
9. MARROU, Henri. *Santo Agostinho e o agostinismo.* Rio de Janeiro, Agir, 1957.
10. PAPINI, Giovanni. *A vida de Santo Agostinho*. Trad. Godofredo Rangel. São Paulo, Ed. Nacional, 1946.
11. PASCOES, Teixeira de. *Santo Agostinho*: *comentários*. Lisboa, Assírio & Alvim, 1995.
12. POSSÍDIO. *Vida de Santo Agostinho*. Trad. Monjas Beneditinas. São Paulo, Paulus, 1997.
13. RIST, John M. *Agostino: il battesimo nel pensiero antico*. Trad. Elisabetta Alberti. Milano, Vita e Pensiero: 1997. (Collana Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi)
14. ROCHA, Hylton. M. *Um coração inquieto.* 4.ed. São Paulo, Paulinas, 1984.
15. SCIACCA, Michele Federico. *Santo Agostino*. Brescia, Morcelliana, 1949. Vol. I: La vita e l´opera. Vol. II: L'itinerario della volontà. Vol. III: L'itinerario della natura: Dio, Cristo, la Chiesa. (Trad. esp. *San Agustín*, 1955)

16. SESÉ, Bernard. *Agostinho, o convertido*. Trad. Magno Vilela. 3.ed. São Paulo, Paulinas, 2001. (Coleção: Testemunhas. Série: Santos)
17. WILLS, Garry. *Santo Agostinho*. Trad. Ana Luiza Dantas Borges. Rio de Janeiro, Objetiva, 1999. (Coleção Breves Biografias)

5 - BIBLIOGRAFÍA GENERAL

1. ALCORTA, J. L. El conocimiento divino según San Agustín, en *Augustinus* 1958, p. 309-321.
2. ALEGRE, Atanasio, Tres décadas de influencia agustiniana personificada: Johannes Reuchlin, Erasmo de Rotterdam y Martín Lutero. *Pensamiento Agustiniano*, Caracas, Editorial Texto, nº 16, oct. 2001.
3. ALESANCO, T. Metafísica y gnoseología del mundo inteligible, según San Agustín, en *Augustinus* 13, 1968, p. 9-36.
4. ALICI, L. Introducción a la filosofía de san Agustín, en VARIOS, *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy. I. La filosofía agustiniana*, Valencia: 1998, p. 103-194.
5. ALMAZÁN, R. El argumento de la existencia de Dios por las verdades eternas, en *Estudios de Metafísica* 3, 1972-1973, p. 15-27.
6. ÁLVAREZ TURIENZA, S. Iniciación al problema del mal en San Agustín. *La ciudad de Dios*, 1954, p. 87-125.
7. IDEM. San Agustín. Su concepto de filosofía, eje de toda *philosophia christiana*. Actas do Primeiro Congresso Nacional de Filosofia, en *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2, 1955, p. 690-702.
8. IDEM. San Agustín y la teoría de la *lex aeterna*, en *Anuario de Filosofía del Derecho* 6, 1958-1959, p. 245-290.
9. IDEM. *Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación: San Agustín*, Salamanca 1988.
10. IDEM. Edades del desarrollo moral, en la obra y en la vida de san Agustín, en *Augustinus* 39, 1994, p. 9-56.
11. IDEM. San Agustín: la moral y la política, en VARIOS, *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy.* I*. La filosofía agustiniana,* Valencia, 1998, p. 673-726.
12. ARISTOTLE. *On the soul. The complete works of Aristotle*: the revised Oxford translation. Jonathan Barnes, Ed. Trad. David Ross, J. A. Smith *et alii.* 2.ed. Princeton, Princeton University Press, 1985. vol. 1.
13. ARTEAGA, R. *La creación en los comentarios de san Agustín al Génesis*. Marcilla, 1994.
14. BELGODERE, F. J. A. *San Agustín y su obra*, 1945.
15. BLANCO, D. Claves semióticas para una lectura del pensamiento de San Agustín, en *San Agustín y la liberación.* Iquitos, 1986, p. 345-400.

16. BLÁZQUEZ, N. *La idea de substancia en san Agustín*, Madrid 1968.
17. IDEM. Filosofía y vivencia religiosa en san Agustín, en *Augustinus* 18, 1973, p. 23-31.
18. IDEM. *Introducción a la filosofía de san Agustín*, Madrid, 1984.
19. IDEM. San Agustín, intérprete de la filosofía griega, en *Augustinus* 30, 1985, p. 315-339.
20. BOEHNER, Philotheus e GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã*: *desde as origens até Nicolau de Cusa*. Trad. Raimundo Vier. 3.ed. Petrópolis, Vozes, 1985.
21. BONAFEDE, G. La duda agustiniana y el tema de Dios. *Augustinus* 4, 1959, p. 37-56.
22. BOYER, C. *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin*, París, Beauchesne, 1920.
23. IDEM. *L´idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin, París, Beauchesne*, 1921.
24. IDEM. *S. Agostino*, Milán, Bocca, 1947.
25. BRASA DIEZ, M. El contenido del *cogito* agustiniano, en *Augustinus* 21, 1976, p. 277-285.
26. BRAVO, B. *Angustia y gozo en el hombre. Aportación al estudio de la antropología agustiniana*. Madrid, 1957.
27. BROWN, P. R. L. *Religion and Society in the Age of Augustine,* 1972.
28. BUBACZ, B. Consistencia y convicción en san Agustín. El lado práctico de la iluminación, en *Augustinus* 39, 1994, p. 85-92.
29. BURGALETA, J. C. *La conversión es un proceso*. Salamanca, 1981.
30. CAMPELO, M. *Agustín de Tagaste. Temas de su filosofía*. Valladolid, 1994.
31. IDEM. Conocer y pensar. *Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid, 1981.
32. IDEM. Tiempo e historia, presupuestos teológicos e intencionales de eternidad, en *Estudio Agustiniano,* 4, 1969, p. 15-77.
33. CAPÁNAGA, Victorino. En torno a la filosofía agustiniana. *Religión y Cultura,* 13, (1931), p. 233- 247; 19 (1932), p. 5-17; 21 (1933), p. 321-333.
34. IDEM. *San Agustín*, Barcelona, 1951.
35. IDEM. Interioridad agustiniana, en *Augustinus* 2, 1957, p. 155-176; 3, 1958, p. 13-26.
36. IDEM. *Agustín de Hipona, maestro de la conversión cristiana*. Madrid, 1974.
37. IDEM. La estructura ontológica de la *memoria Dei*, en *Estudio Agustiniano,* 12, 1977, p. 369-392.
38. IDEM. En torno a la filosofía agustiniana, en *Augustinus,* 23, 1978, p. 9-66.
39. IDEM. Introducción a *El Maestro*, en *Obras Completas de san Agustín*. III, Madrid, 1982.

40. IDEM. Introducción a *Contra los académicos*, en *Obras Completas de san Agustín*. III, Madrid, 1982.
41. CAPONIGRI, A. Robert. Sciacca, Michele Federico. *In*: Paul Edwards, Ed. *The Encyclopedia of Philosophy*. London-New York, Macmillan, 1972. vol. 7.
42. CAPORALINI, José Beluci. *O conceito de homem em Fidelino de Figueiredo*. Londrina, EDUEL, 2001. (Atualidade Acadêmica)
43. CARDONAS S. P. Carlos E. Org. *Itinerario agustiniano*: *10.000 pensamientos de San Agustín*. Bogotá: Kimpres, 1998.
44. IDEM. *Agustín de Hipona. Mil anécdotas y curiosidades*. Bogotá, Editorial Kimpres, 2004.
45. CARAZO, Antonio Sánchez. *Santa Mônica*: *modelo de mães e esposas cristãs*. Trad. Sonia Cardoso. Rio de Janeiro, Gávea, 1999.
46. CASAS BLANCO, S. El conocimiento de Dios en la filosofía de san Agustín, en *Augustinus* 1, 1956, p. 63-81.
47. CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*. Trad. João Azenha Jr. São Paulo, Martins Fontes, 2001.
48. CATURELLI, Alberto. *La doctrina agustiniana sobre el maestro y su desarrollo en Santo Tomás de Aquino*. Córdoba, 1954.
49. IDEM. *Metafísica de la integralidad: La filosofía de Michele Federico Sciacca*. Génova, Biblioteca degli Studi Sciacchiani, 1989-1990. 3 vols.
50. CAYRÉ, F. Una alta filosofía del espíritu. Principios enunciados por san Agustín, em *Orbis catholicus,* 2, 1958, p. 269-286.
51. CILLERUELO, L. El scepticismo de san Agustín, en *Arbor,* 7, 1947, p. 29-46.
52. IDEM. Teoría agustiniana de la sensación, en *Revista de Psicología General y Aplicada,* 3, 1948, p. 31-86.
53. IDEM. La formación del cuerpo según San Agustín. *La Ciudad de Dios,* 162, 1950, p. 445-473.
54. IDEM. San Agustín, genio de Europa. *Religión y cultura*, 1956, p. 25-60; 217-244.
55. IDEM. Pro *memoria Dei*, en *Études Augustinienne,* 12, 1966, p. 65-84.
56. IDEM. Pruebas agustinianas de la existencia de Dios, en *Salmanticensis,* 13, 1966, p. 257-270.
57. IDEM. ¿Quién es Dios?, en *Estudio Agustiniano,* 8, 1973, p. 271-296.
58. CLARK, M. T. *San Agustín, filósofo de la libertad*, Madrid, 1961.
59. COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema do mal na polêmica antimaniquéia de Santo Agostinho*. Porto Alegre, EDIPUCRS/UNICAMP, 2002. (Coleção Filosofia, 139)

60. CREMONA, Carlo. *Agostinho de Hipona: a razão e a fé*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis, Vozes, 1990. (Coleção Vidas Famosas)
61. IDEM. *Agustín de Hipona. La razón y la fe*, Madrid, 1991.

62. CRESS, D. A. Explicación agustiniana de la sensación, en *Augustinus* 26, 1981, p. 33-37.
63. CHEVALIER, L. San Agustín y el neoplatonismo cristiano, en *Historia del pensamiento*. II . *El pensamiento cristiano*, Madrid, 1967, p. 59-117.
64. CRIPPA, R. SCIACCA, Michele Federico. *In*: *Enciclopedia Filosofica*. 2.ed. *interamente rielaborata*, Gallarate, G. C. Sansoni Ed., 1967, vol. 5.
65. DANIÉLOU, J. – MARROU, H. *Nova História da Igreja*: *dos primórdios a S. Gregório Magno*. Petrópolis, Vozes, 1966. vol. 1.
66. DE BRUYNE, E. *Historia de la Estética Medieval*, Madrid, 1968.
67. DEL RIO, M. *El compuesto humano según San Agustín*, El Escorial, 1931.
68. DERISI, O. N. Agustinismo y tomismo. *Augustinus,* 4, 1959, n. 13, p. 67-81.
69. IDEM. *Actualidad del pensamiento de san Agustín*, Buenos Aires, 1965.
70. DOLBY MUGICA, Ma. C. La interpretación agustiniana de la razón en la encrucijada de la filosofía actual, en *Actas del I Congreso Nacional de filosofía medieval,* Zaragoza, 1992, p. 246-256.
71. IDEM. *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de san Agustín*, Pamplona 1993.
72. DOULL, F. A. *Si enim fallor, sum*. La lógica de la certeza en san Agustín y Descartes, en *Augustinus,* 31, 1986, p. 87-93.
73. DROBNER, Hubertus R. *Manual de patrologia*. Trad. de Orlando dos Reis e Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, Vozes, 2003.
74. ELORDUY, E. Filosofía cristiana de san Agustín y Suárez, en *Augustinus* 14, 1969, p. 3-42.
75. ESPADA, A. El concepto de substancia según san Agustín. Los libros *De Trinitate*, en *Augustinus,* 14, 1969, p. 305-350.
76. ESTAL, Gabriel del. *Santo Agostinho e sua concubina de juventude*. Trad. Maria Stela Gonçalves. São Paulo, Paulus, 1999. (História da Igreja e de seus santos)
77. EVANS, G. R. *Agostinho sobre o mal*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo, Paulus, 1995.
78. FALGUERAS SALINAS, I. La filosofía y la conversión de san Agustín, en VARIOS, *Jornadas agustinianas*, Valladolid, 1988.

79. FITZGERALD, Allan D., Director. *Diccionario de San Agustín*: San Agustín a través del tiempo. Traducción Constantino Ruiz-Garrido. Burgos, Monte Carmelo, 2001.
80. FLOREZ, R. Condiciones generales de la filosofía agustiniana, en *Arbor,* 29, 1954, p. 409-432.
81. IDEM. *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Madrid, 1958.
82. IDEM. Muerte e inmortalidad en el pensamiento de san Agustín, en *La Ciudad de Dio*s, 174, 1961, p. 449-482.
83. IDEM. *Presencia de la verdad. De la experiencia a la doctrina en el pensamiento agustiniano*, Madrid, 1971.
84. FORMENT, E. *Dios y el hombre*, Barcelona, 1987.
85. IDEM. Filosofía de la muerte, según san Agustín, en *Augustinus* 39, 1994, p. 219-240.
86. IDEM. La certeza en la metafísica de la verdad de san Agustín, en *Revista de Filosofía,* 20, 1987, p. 290-303.
87. FRAILE, Guillermo. San Agustín, en *Historia de la filosofía*. II. *Judaísmo*, *cristianismo, islam*, Madrid, 2.ed., 1966, p. 191-231.
88. FRAZÃO, Euza de Aguiar. *O donatismo e os circunceliões na obra de Santo Agostinho.* São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Artes, 1976.
89. FRUTOS CORTÉS, E. Destino y libertad del hombre en el providencialismo agustiniano, en *Augustinus,* 1, 1956, p. 225-233.
90. GALINDO RODRIGO, J. A. Reflexiones sobre la doctrina agustiniana acerca de la voluntad, en *Augustinus,* 17, 1972, p. 337-355.
91. IDEM. Análisis valorativo de las verdades eternas como prueba de la existencia de Dios, en *Escritos del Vedat,* 13, 1983, p. 161-190.
92. IDEM. Bosquejo de la antropología agustiniana, en *Augustinus,* 39, 1994, p. 257-271.
93. IDEM. La inteligencia humana ante Dios, en VARIOS, *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy*. I. *La filosofía agustiniana*, Valencia, 1998, p. 521-615.
94. IDEM. Teoría del conocimiento, en VARIOS, *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy*. I. *La filosofía agustiniana*, Valencia, 1998, p. 405-470.
95. GARCÍA, Félix. *San Agustín*, 1953.
96. GILSON, Etienne. *Introduction à l´étude de Saint Augustin*, París, Vrin, 1926.
97. IDEM*. El espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires, 1952.
98. IDEM*. A filosofia na Idade Média.* Trad. Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 2001.
99. IDEM*. Introduzione allo studio di Sant'Agostino*. Casale Monferrato, Marietti, 2001.
100. GOMES DE CEA, C. Exigencias personales en la noética agustiniana, en *Augustinus,* 11, 1966, p. 141-190.

101. GONZÁLEZ, E. El concepto y el método de la teología en *De Trinitate* de san Agustín, en *Augustinus,* 1, 1956, p. 379-398.
102. GONZÁLEZ, Raimundo. Bibliografía agustiniana del centenario: *Religión y Cultura*, XV centenario de la muerte de san Agustín (El Escorial 1931), p. 461-509.
103. GROSSI, Vittorino. Las instancias agustinianas de la verdad y de la libertad en la investigación antropológica, en *Augustinus,* 21, 1976, p. 287-302.
104. IDEM. La antropología cristiana en los escritos de san Agustín, en *Augustinus,* 26, 1981, p. 59-82.
105. IDEM. *Lineamenti di antropologia patristica*. Roma, Borla, 1983.
106. GUARDINI, Romano. *La conversione di Sant'Agostino,* Brescia: Morcelliana, 1956.
107. Idem. *Pensatori religiosi*. Brescia, Morcelliana. 1977.
108. GUERRERO, E. La vuelta a san Agustín. *Razón y Fe,* 121, 1940, p. 252-265.
109. GUITTON, J. *Attualità di S. Agostino*. Roma, Paoline, 1963.
110. GUITTON, J. *Justificación del tiempo*, Madrid, 1967.
111. IDEM. *El alma de san Agustín*, Madrid, 1986.
112. GARCÍA, Félix. El retorno a San Agustín. *Religión y Cultura,* 15, 1931, p. 307-344.
113. GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo, Paulus, 1995. (Filosofia)
114. GUZZO, A. *S. Agostino: del Contra Academicos al De vera religione,* Florencia, Vallecchi, 1926.
115. HAMMAN, A. G. *Santo Agostinho e seu tempo*. Trad. Álvaro Cunha. São Paulo, Paulinas, 1989. (Coleção Patrologia)
116. JAEGER, Werner. *Paidéia*: *a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo, Martins Fontes, 1979.
117. JASPERS, Karl. *Plato and Augustine*. Edited by Hannah Arendt. Transl. by Ralph Manheim. New York, A Harvest Book, 1965.
118. JEDIN, H. *Storia della Chiesa*. (Vol. II: K. Baus-Ewig. L'epoca dei concili). Milano, Jaca Book, 1983.
119. JOLIVET, Régis. *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*, 1941.
120. IDEM. San Agustín y la preexistencia platónica de las almas, en *Augustinus,* 1, 1956, p. 49-51.
121. KOWALCZYK, S. Idea de Dios en el pensamiento agustiniano. Los argumentos de la causalidad eficiente y de la finalidad, en *Augustinus* 20, 1975, p. 339-351.
122. LEJARD, F. El tema de la felicidad en los Diálogos de san Agustín, en *Augustinus,* 20, 1975, p. 29-81.
123. LETIZIA, F. *Problemática filosófica agustiniana*, Cuyo, Mendoza, 1984.

124. LOPEZ CABALLERO, A. *Filosofía del lenguaje de san Agustín en su obra De magistro*, Madrid, 1975.
125. MADUREIRA, Pedro Paulo de Sena. *Santo Agostinho*. São Paulo: Editora Três, 1973. (Biblioteca de História: Grandes personagens de todos os tempos)
126. MARCOS DEL RIO, F. El conocimiento según Santo Tomás y San Agustín. *Ciudad de Dios*, 140, 1925, p. 401-427; 144 (1926), p. 355-387; 145 (1926), p. 5-29. 197-220. 427-477; 146 (1926) 481-492.
127. IDEM. El compuesto humano según San Agustín. *Religión y Cultura,* 15, 1931, p. 215-237.
128. MARKUS, R. A. Augustine, St. *In*: *Encyclopedia of Philosophy*. Paul Edwards, Ed. London-New York, Macmillan, l972. vol. 1.
129. MARROU, HENRY. *San Agustín y el agustinismo*, 1960.
130. MARROU, Henry e Bonnardière, A. M. La: *Santo Agostinho e o agostinismo*. Trad. Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro, Agir, 1957.
131. MARTIN, J. *Saint Augustin*. París, Alcan, 1901.
132. MAYER, Cornelius. Hermenéutica agustiniana. Principios y problemas, en *Augustinus,* 31, 1986, p. 195-212.
133. MAYER, Cornelius, Editor. *Augustinus-Lexikon*. Basel, Verlag, 1986-1994, vol. 1; 1996-2002, vol. 2.
134. MERINO, Pedro. La razón como inquietud y búsqueda: fe y razón en la experiencia de Agustín a través de sus *Confesiones*. La fe como encuentro y descanso en Dios. *Pensamiento Agustiniano*, Caracas, Editorial Texto, nº 16, oct. 2001.
135. MIETHE, T. L. *Augustinian Bibliography*, 1970-1980: With Essays on the Fundamentals of Augustinian Scholarship, 1982.
136. MOLINA, M. El hombre agustiniano. Itinerario tras el ser de la existencia, en *Augustinus,* 35, 1990, p. 369-382.
137. MONDOLFO, Rodolfo. *Figuras e idéias da filosofia da Renascença*. Trad. Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo, Mestre Jou, 1967.
138. MORA, José Ferrater. *Diccionario de Filosofía*. Nueva ed. act. bajo la dir. de Josep-María Terricabrás. Barcelona, Ariel, l994. vol. 1 y vol. 4.
139. MORÁN, José. Síntesis del pensamiento agustiniano en torno a la existencia de Dios, en *Augustinus,* 5, 1960, p. 227-254.
140. IDEM. *La teoría del conocimiento en San Agustín. Enchiridion sistemático de su doctrina*, Valladolid, 1961.
141. MORIONES, F. De la filosofía a la teología, buscando a Dios, en VARIOS, *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy*. I. *La filosofía agustiniana*, Valencia 1998, p. 727-777.

142. MOUTT, Nicolette. *Die Kultur des Humanismus: Reden, Briefe, Traktate, Gespräche von Petrarca bis Kepler*. München: Verlag, 1999.
143. MUÑOZ ALONSO, Adolfo. Concepto agustiniano de filosofía según la *Ciudad de Dios*, en *La Ciudad de Dios,* 167, 1954, p. 153-168.
144. IDEM. *Intellectum valde ama*, en *Augustinus* 3, 1958, p. 171-176.
145. IDEM. El hombre y el cuerpo. La aportación agustiniana, en *Augustinus,* 13, 1968, p. 273-282.
146. IDEM*. Presencia intelectual de San Agustín*, 1961.
147. MUÑOZ VEGA, P. *Introducción a la síntesis de San Agustín*, 1945.
148. NEBREDA, Eulogio. *Bibliographia augustiniana*, 1928, reimp., 1962.
149. NEWMAN, John Henry. *Apologia pro vita sua*. Firenze, Vallecchi, 1970. Opere. vol. 2. (Trad. it.)
150. NOS MURO, L. *San Agustín de Hipona. Maestro de la conciencia de Occidente*, Madrid 1986.
151. OLDFIELD, J. Interioridad: Talante y actitud de san Agustín, en VARIOS, *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy*. I. *La filosofía agustiniana*, Valencia 1998, p. 195-260.
152. OROZ RETA, J. *San Agustín y la cultura clásica*, Salamanca, 1963.
153. IDEM. *El hombre, el escritor, el santo*, Madrid, 1967.
154. IDEM. Una polémica agustiniana contra Cicerón. ¿Fatalismo o presciencia divina?, en *Augustinus,* 26, 1981, p. 191-220.
155. IDEM. Por la conversión al ser. Un capítulo de ontología agustiniana, en *Homo spiritualis*, 1987, p. 61-75.
156. IDEM. De la introversión a la conversión. Algunas reflexiones agustinianas, en *Jornadas agustinianas*, Valladolid 1988.
157. IDEM. Tres grandes testigos de la luz interior, san Agustín, san Buenaventura y John Henry Newman, en *Augustinus,* 35, 1990, p. 233-277.
158. IDEM. Introducción general, en VARIOS, *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy*. I. *La filosofía agustiniana*, Valencia 1998, p. 23-102.
159. OROZ RETA, J. (Ed.) *Primicias agustinianas*, Madrid, 1978.
160. OROZ RETA, J., - GALINDO, J. A., (Eds.), *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy*. I . *La filosofía agustiniana*, Valencia, EDICEP C.B, 1998.
161. PACIONI, V. La presenza di S. Agostino nell´opera letteraria e filosofica de Albert Camus. *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della Conversione.* Roma, 15-20 settembre 1986. Roma:

Institutum Patristicum “Augustinianum”, 1987. vol. 3, p. 369ss.
162. PASCOAES, Teixeira de. *Santo Agostinho*. Porto: Livraria Civilização, 1945.
163. PEGUEROLES, J. *El pensamiento filosófico de san Agustín*, Barcelona 1972.
164. IDEM. La filosofía cristiana en san Agustín, en *Pensamiento,* 32, 1976, p. 23-38.
165. IDEM. Líneas fundamentales de la filosofía de san Agustín, en *Pensamiento,* 35, 1979, p. 75-84.
166. IDEM. Las dos formas de la prueba agustiniana de la existencia de Dios, en *Augustinus,* 29, 1984, p. 149-157.
167. IDEM. Dios infinito, en san Agustín, en *Revista de Filosofía,* 18, México, 1985, p. 261-270.
168. IDEM. *San Agustín. Un platonismo cristiano*, Barcelona, 1985.
169. IDEM. La palabra interior. La filosofía del lenguaje en San Agustín, en *Espíritu,* 35, 1986, p. 93-110.
170. IDEM. Metafísica de san Agustín, en VARIOS, *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy*. I . *La filosofía agustiniana*, Valencia 1998, p. 261-328.
171. PELLEGRINO, M. *Le confessioni di Sant'Agostino*. Roma, Studium, 1956.
172. PIACENZA, E. *El De magistro de san Agustín y la semántica contemporánea*, en *Augustinus,* 37, 1992, p. 45-103.
173. PIAZZA STORONI, A. M. El concepto de *ratio*, en las obras de san Agustín, en *Augustinus,* 24, 1979, p. 231-288.
174. PIERETTI, A. Doctrina antropológica agustiniana, en VARIOS, *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy*. I. *La filosofía agustiniana*, Valencia, 1998, p. 329-404.
175. PLATÃO. *O banquete*. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores)
176. PLATON. *Fedón*. *Fedro*. *La República*. Trad. María Araujo *et alii*. 2.ed. Madrid, Aguilar, 1981.
177. PORSO, A. Il tema della morte in sant´Agostino e in Karl Rahner. *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della Conversione*. Roma, 15-20 settembre 1986. Roma, Institutum Patristicum “Augustinianum”, 1987. vol. 3, p. 405ss.
178. PORTALIÉ, E. Saint Augustin, en el *Dictionnaire de Théologie Catholique*, París, 1899 y sigs.
179. POTTER, George Richard, Coord. *Storia del Mondo Moderno*. Milano, Garzanti, 1972. vol. 1.
180. PRZYWARA, A. E. *San Agustín. Perfil humano y religioso*, Madrid, 1984.
181. QUILES, L. Para uma interpretación integral de la iluminación agustiniana, em *Augustinus,* 3, 1958, p. 255-268.

182. RAMOS, Guido Soares. La moral agustiniana. *In*: Publicações do Instituto de Filosofia da Universidade do Rio Grande do Sul, *Boletim* nº 8, 1960.
183. REALE, Giovanni,- ANTISERI, Dario. San Agustín y el apogeo de la patrística, en *Historia del pensamiento filosófico y científico.* I, Barcelona, 1988, p. 374-400.
184. REINARES, Tirso Alesanco. *Filosofía de san Agustín*: *síntesis de su pensamiento*. Madrid, Augustinus, 2004. (Instituto de Agustinología OAR. Col. Biblioteca Agustiniana, n. 2)
185. REY ALTUNA, L. *Qué es lo bello. Introducción a la estética de San Agustín*. Madrid, 1945.
186. IDEM. La forma estética del universo agustiniano, en *Augustinus* 1, 1956, p. 235-247.
187. IDEM. La estética de san Agustín, en VARIOS, *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy*. I . *La filosofía agustiniana*, Valencia, 1998, p. 617- 671.
188. RINTELEN. F. J. von, Finitud e infinitud del bien en san Agustín, en *Augustinus,* 13, 1968, p. 369-383.
189. RIOBO GONZÁLEZ, M. Fenomenología de la codificación lingüística en san Agustín, en *Revista Agustiniana,* 29, 1988, p. 41-67.
190. ROCHA, Hylton Miranda. *Pelos caminhos de Santo Agostinho*. São Paulo, Loyola, 1989.
191. RODRÍGUEZ NEIRA, T. Memoria y conocimiento en san Agustín, en *Augustinus,* 17, 1972, p. 233-254.
192. IDEM. Intelección y lenguaje en san Agustín, en *Augustinus,* 18, 1973, p. 145-156.
193. RUIZ PASCUAL, J. La tradición neoplatónica cristiana: San Agustín, en VARIOS, *La filosofia, de los presocráticos a Kant,* Salamanca, 1979, p. 63-75.
194. SAN MIGUEL, J. R. *De Plotino a san Agustín*, Madrid, 1964.
195. SANCHES DE LA TORRE, A. Las virtudes cívicas en el pensamiento de san Agustín de Hipona, en *Revista Agustiniana,* 34, 1993, p. 831-885.
196. SANS, I. M. Presciencia divina del futuro humano. Esbozo histórico del problema, en *Estudios Eclesiásticos,* 51, 1976, p. 429-462.
197. SPANNEUT, Michel. *Os Padres da Igreja.* Trad. João Paixão Neto. São Paulo, Loyola, 2002. vol. 2. (Séculos IV-VIII.)
198. SCIACCA, Michele Federico. *Augustinus*: *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*. 10. ed. I. M. Bochenski. Berna, 1948.
199. IDEM. *Historia de la Filosofía*. Versión Adolfo Muñoz Alonso. Barcelona, Luís Miracle Editor, 1950.
200. IDEM. Uomo e Dio in Sant`Agostino. *Anais do Congresso Internacional de Filosofia.* De 09 a 15 de agosto de 1954.

São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1956, p. 49-55. vol. 1.

201. IDEM. *San Agustín*, Barcelona, 1955.

202. IDEM. *Santo Agostino Essenziale*. *In*: Publicações do Instituto de Filosofia da Universidade do Rio Grande do Sul. *Boletim* nº? , 1956(?).

203. IDEM. *La interioridad objetiva*, Barcelona, 1963.

204. IDEM. *História da Filosofia*: *Antigüidade e Idade Média*. Trad. Luís Washington Vita. 3.ed. São Paulo: Mestre Jou, 1967. vol. 1.

205. IDEM. *História da Filosofia*: *do Humanismo a Kant*. Trad. Luiz Washington Vita. 3.ed. São Paulo, Mestre Jou, 1968. vol. 2.

206. SORIA, F. La teoría del signo en san Agustín, en *La ciencia tomista* 92, 1965, p. 357-396.

207. STEAD, Christopher. Agostinho. *In*: *A filosofia na Antigüidade Cristã*. Trad. Odilon Soares Leme. São Paulo, Paulus, 1999.

208. SUTER, R. El concepto de substancia según san Agustín. *De Genesi ad littteram* y *De natura boni*, en *Augustinus,* 16, 1971, p. 69-79.

209. STEENBERGHEN, Fernand van. *História da Filosofia*: *período cristão*. Trad. J. M. da Cruz Pontes. Universidade de Coimbra: Gradiva, SD.

210. SVOBODA, K. *La estética de san Agustín y sus fuentes*, Madrid, 1958.

211. TACK, Theodore. *Se Agostinho estivesse vivo*: *ideal religioso de Agostinho para os nossos dias.* Trad. Elizabeth Leal Ferreira Barbosa. São Paulo, Paulinas, 1993.

212. TODISCO, O. Palabra y verdad: La filosofía del lenguaje, en VARIOS, *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy*. I. *La filosofía agustiniana*, Valencia, 1998, p. 471-519.

213. UGARTE DE ERCILLA, E. El platonismo de San Agustín. *Razón y Fe, 95* (1931), p. 365-378; 96 (1931), p. 181-189; 98 (1932), p. 102-118.

214. UNAMUNO, Miguel de. *San Manuel Bueno, mártir* y *Tres historias más*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1942. (Colección Austral)

215. IDEM. *La agonía del cristianismo*. 6.ed. Buenos Aires, Losada, 1975.

216. IDEM *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Espasa-Calpe, 1976. (Selecciones Austral)

217. UÑA SUAREZ, A. *Pulchritudinis leges*. Interioridad y orden en el ejemplarismo estético de san Agustín, en *La Ciudad de Dios,* 208, 1995, p. 849-882.

218. IDEM. San Agustín ante la belleza. Claves de interpretación, en *Religión y cultura,* 42, 1995, p. 577-595.

219. URDAÑOZ, Teófilo. *Historia de la Filosofía*: *siglo XX: neomarxismos*. *Estructuralismo. Filosofía de inspiración cristiana*. Madrid, BAC, 1985. vol. 8.
220. URIARTE, E. La música según San Agustín. *Revista Agustiniana*, 1885-1886.
221. VACA, G. *La vida religiosa en San Agustín*, 1956. 2 vols.
222. VAN BAVEL, TARSICIUS y VAN DER ZANDE, F. *Répertoire bibliographique de Saint Augustín* 1950-1960, 1963.
223. VEGA, A. C. *Introducción a la filosofía de San Agustín*. El Escorial, 1928.
224. *IDEM. Saint Augustine. His Philosophy*, Philadelphia, 1931.
225. IDEM. Antecedentes histórico-genéticos de la filosofía de San Agustín. *Religión y Cultura,* 13, 1931, p. 50-71.
226. IDEM. San Agustín y la filosofía nueva, en *Aug. Mag*. París, 1954, p. 389-402.
227. IDEM. Introducción a la filosofía de san Agustín, en *Obras Completas de san Agustín*. II, Madrid, 1955.
228. VERDUZCO, J. H. *Ensayo para una teoría agustiniana del lenguaje,* Roma, 1967-1968.
229. VERGEZ, A. San Agustín y la filosofía cristiana. El problema de la culpa y de la libertad, en *Augustinus,* 19, 1974, p. 3-19.
230. VERICAT NUÑEZ, J. F. La idea de creación según san Agustín, en *Augustinus,* 15, 1970, p. 19-34; 151-168; 355-360; 385-398.
231. VILLALOBOS, J. *Ser y verdad en Agustín de Hipona*, Sevilla, 1982.
232. VV.AA. *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*. Roma, 15-20 settembre 1986. Roma, Institutum Patristicum "Augustinianum", 1987. 3 vols.
233. VV.AA. *Ecoteologia agostiniana*. São Paulo, Paulus, 1996.
234. WAGNER, M. San Agustín y el escepticismo en *Augustinus,* 37, 1992, p. 105-143.
235. ZARAGUËTA, J. La perspectiva ética en la *Ciudad de Dios*, en *La Ciudad de Dios,* 167, 1954, p. 285-311.

6 - PUBLICACIONES CON MOTIVO DEL XV CENTENARIO DE LA MUERTE DE SAN AGUSTÍN (1930)

1. *Aurelius Augustinus, Görresgesellschaft*. Colonia, 1930.

2. *A monument to St. Augustine*. Londres, 1930.
3. *San Agostino*. Milano, Vita e Pensiero, 1931.
4. *Religión y Cultura, XV centenario de la muerte de San Agustín*. Madrid, 1931.
5. *Archives de Philosophie*. *Estudes sur Saint Augustin*. París, 1931. vol. 7, cah. 2.
6. *Miscellanea agustiniana*. Roma, 1930-1931. 2 vols.
7. Mélanges augustiniens. *Révue de Philosophie*. París, 1930.
8. Saint Augustin. *Cahiers de la Nouvelle Journée* 17. París, 1931.
9. *Acta hebdomadis augustinianae-thomisticae*. Roma, 1931.
10. GONZÁLEZ, Raimundo. Bibliografía agustiniana del Centenario. *Religión y Cultura*, XV Centenario de la muerte de san Agustín (El escorial, 1931), p. 461-509.

7 - PUBLICACIONES CON MOTIVO DEL XVI CENTENARIO DE LA CONVERSIÓN (1986)

1. *STUDIA EPHEMERIDIS "AUGUSTINIANUM"*. Congresso Internazionale su San Agostino nel XVI Centenario della Conversione. Roma, 15-20 settembre 1986. Roma, Institutum Patristicum "Augustinianum", 1987. 3 vols.
2. *REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA.* Santo Agostinho, (16º Centenário da Morte), 1988. (Número Especial)

8 – PUBLICACIÓN CON MOTIVO DEL JÚBILO AGUSTINIANO: 1650 AÑOS DEL NACIMIENTO DE SAN AGUSTÍN: 354-2004

1. *LO ESENCIAL DE SAN AGUSTÍN*, *Augustinus*, Madrid, Agosto de 2006.

9 - REVISTAS AGUSTINIANAS

1. *AUGUSTINIANA*. Revista trimestral publicada por el Instituto Histórico Agustiniano. Padres Agustinianos, Bélgica.

2. *AUGUSTINUS*. Revista trimestral publicada por los Agustinianos Recoletos. Madrid.

3. *ESTUDIO AGUSTINIANO*. Revista trimestral de los Padres Agustinianos. Valladolid.

4. *LA CIUDAD DE DIOS*. Revista trimestral agustiniana de los Padres Agustinianos. El Escorial, Madrid.

5. *PENSAMIENTO AGUSTINIANO*. Publicación anual de la Cátedra san Agustín, de la Universidad Católica Andrés Bello, UCAB, Caracas, Venezuela.

6. *RÉVUE DES ÉTUDES AUGUSTINIENNES*. Padres Agustinianos Assuncionistas, París.

7. *RECHERCHES AUGUSTINIENNES*. Suplemento a la anterior, publicado anualmente.

8. *REVISTA AGUSTINIANA DE ESPIRITUALIDAD*, hoy *REVISTA AGUSTINIANA*. Revista trimestral de los Padres Agustinianos. Calahorra, Espanha.

9. *STUDIA EPHEMERIDIS AUGUSTINIANUM*. Publicación del Institutum Patristicum Augustinianum, Roma.